

Kant

Estudio introductorio
José Luis Villacañas

Crítica de la razón pura

GREDOS

IMMANUEL KANT

CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
JOSÉ LUIS VILLACAÑAS

EDITORIAL GREDOS

MADRID

CONTENIDO

ÍNDICE

Las abreviaturas utilizadas de las obras principales son las siguientes:

CrPu *Crítica de la razón pura.*
Ak. edición de la Akademie der Wissenschaften.
OP *Opus postumum.*

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS

IMMANUEL KANT, LAS POSIBILIDADES DE LA RAZÓN

UNA DISCRETA Y OBSTINADA HEROICIDAD: BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE KANT

La idea general transmitida en multitud de anécdotas nos dice que la vida de Immanuel Kant debió de ser la más anodina, sobria y aburrida de todos aquellos que destacaron en el ejercicio de la filosofía. Sin embargo, el interés por la vida de Kant y la pregunta acerca del tipo de humanidad concreta que encarnó fueron muy intensos desde que, recién muerto, amigos y enemigos pretendieron con sus relatos biográficos mostrar al eccehomo que había transformado, para bien o para mal, la filosofía alemana. Las generaciones posteriores quizás intentaron ver hasta qué punto el atractivo de su oferta filosófica podía manifestarse simbólicamente en su personalidad, y hallar que ésta contenía algún inquietante misterio, o que estuvo dominada por la felicidad o la desdicha, sin duda podría considerarse un buen punto de partida para abordar su oferta intelectual. A pesar de todo, este interés fue siempre minoritario. Por lo general, la sonrisa popular ante el Kant que se empeña en parecerse a un reloj tiene sin duda mucho que ver con una reedición de la sonrisa de la muchacha tracia ante un Tales incapaz de conocer el suelo que pisa. De la misma forma, Kant sería observado como un personaje excéntrico cuyo automatismo dice lo suficiente acerca de la inhumanidad de su filosofía. En suma, una pequeña venganza del jovial mundo de la vida sobre la austeridad de la disciplina filosófica.

Pudiera ser que ninguna de las dos aproximaciones, ni la literaria ni la popular, hiciese justicia al hombre. El lector de la filosofía de Kant siempre tiene la sensación de que hay algo que ha escapado a la

verdadera comprensión, pero la vida de Kant no tiene por qué encerrar un secreto tan hermético como su filosofía.

Un burgués europeo

Hoy sabemos que su pasión por la exactitud, el reloj, las relaciones sociales organizadas y las comidas regladas no era un asunto específicamente suyo, sino muchas veces del ambiente que lo rodeaba. Ni misterioso ni desdichado, Kant no debería ser tema de los literatos a la búsqueda de misterios, ni de los aparentemente felices ciudadanos que miran por encima del hombro al infeliz filósofo encadenado a sus rituales abstractos. El héroe central de la cultura intelectual de Occidente fue sencillamente un decente burgués sobriamente feliz de la ciudad portuaria de Königsberg, fundada por los caballeros teutones del siglo XIII y capital de Prusia Oriental. Hombre de frontera, Kant observó con cierta libertad la vida de Europa.

Llamar «burgués» al hijo de un discreto artesano del cuero de Prusia Oriental no es un contrasentido: artesanos, pero no menos burgueses, eran sus padres y sus abuelos. Hombres de la ciudad, de gremio, de oficio, los artesanos vivían del crédito de su taller, ganado con la fama y con el honor profesionales, unos beneficios que adquieren todo su sentido en el seno de la laboriosa ciudad luterana. Los gremios artesanales suponían virtudes urbanas y hacían de la respuesta a las necesidades de los clientes la base moral misma de la vida. Eficacia, honestidad, puntualidad, pulcritud del trabajo y, sobre todo, lo más importante: rechazo de la más mínima posibilidad de escandalizar, eso ofrecía a la vida de estas gentes su tensión más profunda. Todo dependía de su capacidad de autocontrol, cierto, pero al final se aspiraba a mantener el buen nombre y la independencia. Un artesano endeudado no era fiable. La ciudad luterana tradicional, como una comunidad atravesada por lo que el filósofo Max Weber llamó la «ética social orgánica», fue el contexto de nuestro héroe intelectual. Cada uno debía atender las necesidades de los vecinos ofreciendo productos solventes a precios razonables. Estas relaciones eran recíprocas y todo estaba ajustado por esa fuerza poderosa de la censura moral y el buen nombre. Esta ciudad nada tenía que ver con la específicamente castellana, dominada por hidalgos rentistas, campesinos pobres y funcionarios corruptos, donde el buen nombre y la honra los dictaban la visibilidad y el lugar preferente en los oficios públicos

religiosos, las presidencias de las fiestas patronales y las fundaciones de capillas y liturgias.

Hogar y escuela, o dos versiones del pietismo

En el mencionado ambiente creció Kant, no sin ciertas penurias. En estas páginas no podemos detenernos en los acontecimientos menores de su vida: sólo aspiramos a identificar el perfil de su personalidad moral. Y para este perfil resulta de especial relieve descubrir el profundo y sencillo afecto que siempre profesó a sus padres. En realidad, Kant, nacido el 22 de abril de 1724, se parecía a uno de los personajes literarios más representativos de la Alemania tradicional, Hanno Buddenbrook. Como dice de este Thomas Mann, el pequeño Kant era un niño poco dotado para la vida. Tres de sus anteriores hermanos ya habían muerto y otro más debía morir muy niño. Él mismo era más bien de naturaleza enfermiza y constitución débil. Sin embargo, estas dificultades fueron superadas por las atenciones propias de un ambiente familiar organizado sobre la dignidad y la limpieza morales. Si debemos resumirlo todo en palabras, que él mismo pronunció, no hay duda a la hora de elegirla: el hogar de Kant produjo una «serena confianza» en el niño, y de esta manera compensó con creces su precaria salud. En sus reflexiones de edad madura sobre la vida infantil —quizá deformadas por el prestigio de la lejana felicidad—, Kant veía su educación familiar como noble y honrosa, y por eso profesó gratitud a la memoria de sus padres mientras vivió. Así pues, el héroe intelectual de Occidente tuvo unos padres humildes, pobres, sencillos, esforzados, disciplinados, fiables, decentes y laboriosos. Nunca les retiró su veneración, y en su propio hogar dispuso de todo lo que necesita un infante para convertirse en un ser humano. Entre estas cosas destacó el sencillo y natural afecto. Cuando relató la muerte de su madre, contagiada por la enfermedad de una amiga mientras la asistía en su lecho de muerte, rebuscados lectores han querido ver huellas de resentimiento hacia ella. Un ojo más limpio queda iluminado sólo por la última frase, la que testimonia la sencilla heroicidad de una vecina bien dispuesta hacia sus paisanos: «Su muerte —concluye el relato de Kant— fue un sacrificio a la amistad».

Una larga tradición nos dice que sobre este ambiente familiar planeaba la intimista aura de la religión pietista, y nadie puede dudar de que fuera así en lo que concierne a sus padres. La función

social del pietismo en Prusia a principios del siglo XVIII era nítida; trataba de otorgar a los sectores humildes de la sociedad urbana una profunda conciencia de su dignidad, y para lograrlo el pietismo los dotaba de un «nuevo yo» tras la adecuada conversión. Esta nueva interioridad confería a los pietistas una claridad de vida sostenida por el buen ánimo, la paz interior, la seguridad, la buena disposición y la certeza de sí. La descripción procede del propio Kant, según sus primeros biógrafos. En suma, eran los actores de una vida heroica y noble, y podían compararse a la aristocracia, aunque la suya fuera de naturaleza espiritual. La versión de pietismo que afectó en gran manera a Kant fue la que se encarnaba en la institución familiar, la que producía el clima moral del hogar. En modo alguno se mostró receptivo respecto a esa derivación del pietismo que cristalizó en la institución escolar, y siempre expresó sus reservas y su disgusto ante esta dimensión, que se dejaba influir de manera excesiva por los hábitos autoritarios y rigurosos de la disciplina estatal prusiana.

Sin duda, antes de racionalizar este conjunto de influencias, un instinto de libertad permitió a Kant distinguir entre las dimensiones religiosas que producían confianza moral, propias de sus relaciones con sus padres, y las que se entregaban al autoritarismo, el castigo, el dogmatismo y la tenebrosa amenaza. Las primeras generaban felicidad y afecto, mientras que las segundas eran miradas con horror por el joven Kant. Su ventaja consistió en que nunca fue interno del Collegium Fridericianum, aunque lo visitó desde los seis años y hasta los diecisiete. De esta forma, nunca rompió los equilibrios y las compensaciones que le ofrecía el hogar. Las prácticas de los padres eran muy apreciables, mientras que las maneras y las justificaciones de los maestros pietistas dejaban mucho que desear. De esta forma, podemos identificar experiencias vitales que le permitieron discriminar entre el núcleo moral implícito en la actitud religiosa pietista y el conjunto de prácticas religiosas oficiales. Los padres eran mejores intérpretes de la exigencia religiosa que los maestros: en realidad, los primeros encontraron la manera de reconciliarse con los sentimientos naturales de afecto; los segundos, al parecer, no.

Mientras que los padres ofrecían confianza, seguridad, dignidad y autoestima, los maestros se dejaban llevar por el espíritu de jerarquía, autoritarismo, sadismo, y todo lo que estas actitudes producen en los niños: miedo, inseguridad y esa desesperación que surge ante la irracionalidad del mundo. Al menos así recordaba Kant las «torturas de la juventud» en la escuela. Amigos muy cercanos a él pudieron hablar de

los gritos de los niños bajo la disciplina de fanáticos maestros. Kant tuvo presentes estas experiencias cuando, tiempo después, en su escrito *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, despreció la educación oficial que hacía de los jóvenes unos eternos «menores de edad», quebrando su voluntad y reclamando una obediencia inhumana, y concentró toda la doctrina de lo que había recibido de los padres en la máxima *Sapere aude* («Atrévete a saber»). Con ser estas diferencias muy importantes, hay otras que no deben pasarse por alto si se quiere medir el perfil moral de Kant. Mientras que sus padres compensaban las inclinaciones pietistas a la introspección con la actividad externa, forzada por el oficio y las necesidades económicas de la familia, los religiosos no encontraban modo de compensar esta inclinación hacia la introspección excepto mediante la brusca irrupción del autoritarismo, una salida sin base afectiva. Este hecho debió de llamar la atención de Kant respecto de lo poco saludable de una introspección prolongada, y en su *Antropología desde un punto de vista pragmático* consideró que el terreno del autoexamen era el más pantanoso, sin ninguna relación con la verdad.

Apreciamos cierta relación entre dos axiomas centrales de la vida moral madura de Kant y estas experiencias originarias. En primer lugar, Kant siempre pensó que la religión debía fortalecer los aspectos de la moralidad, como sucedía en casa de sus padres, y no a la inversa, como vio en la escuela. En segundo lugar, su doctrina moral recomienda que los procesos de autoanálisis estén referidos a problemas morales concretos, y por lo tanto sugiere que no han de producir prolongados ensimismamientos. La reflexión estaba al servicio de la vida moral, no de la vida religiosa. Debía seleccionar las máximas, analizar los motivos reales de la conducta y aclararse respecto a las decisiones, pero no debía entregarse al placer insano de la observación interior como espectáculo psíquico. Sin duda, el pietismo reclamaba la introspección para fortalecer el sentimiento de un arrepentimiento que, según sus predicadores, nunca era bastante intenso, y tal sentimiento debía producir una desesperación capaz de lograr la certeza del nuevo yo. Aunque muchas de estas metáforas siguen rondando misteriosamente por la doctrina moral de Kant, al menos él tenía claro que el cambio radical de la subjetividad hacia el bien, repentino y radical, no podía producirse por ese intelectualismo tecnificado que exige una y otra vez arrepentimiento y desesperación. Observar la propia interioridad era una operación más bien estéril, pues esa realidad era un azogue cambiante e inseguro; era mejor sugerir que en esta inclinación hacia el bien se presentaba una expresión de la libertad. La otra consecuencia, inevita-

ble para Kant, era la imposibilidad de alcanzar la certeza de pertenecer a los que habían conquistado la nueva condición de hijos preferidos de Dios. Esta selecta y puritana dimensión del pietismo fue consecuentemente negada por Kant: la libertad era universal, formaba parte de la personalidad racional, estaba al alcance de cualquiera y, de la misma forma que en cada acto se podía seguir una máxima buena, también podía seguirse una máxima mala. La certeza de pertenecer a los selectos, a los salvados, a los predilectos hijos de Dios, no fue nunca propia de Kant. Es más, esta actitud le pareció la muerte de la vida moral y el comienzo de múltiples ligerezas morales.

Formación universitaria

En España solemos creer que la universidad luterana de los siglos XVII y XVIII era un remanso de libertad y creatividad. Como había sucedido con la confesionalización católica, la luterana generó una universidad muy conservadora, y la modernidad científica no emergió de sus aulas. Como institución destinada a fortalecer la cohesión social de los incipientes Estados mediante los funcionarios adecuados, la universidad servía al mantenimiento de la religión oficial y tuvo en la facultad de teología su lugar central. Por lo demás, apenas había diferencia entre la filosofía que se estudiaba en las facultades católicas y en las luteranas: siempre en el horizonte, más o menos mediado por otros pensadores, se alzaba Aristóteles. Es verdad que hay profundas distancias entre un buen Aristóteles y el que se enseñaba en Salamanca, pero la cortedad de miras, la esclerosis y la rutina dominaban por doquier a un lado y otro de la frontera religiosa. Curiosamente, todos estos defectos eran más visibles todavía en las grandes universidades. Königsberg, una ciudad cosmopolita de la frontera eslava y alemana, fue de las primeras, junto con Halle, en la que se dejó sentir la influencia del pensamiento más avanzado. No hay que olvidar que el autor más innovador se llamaba Christian Wolf y que sus temas preferidos eran las revisiones de Leibniz.

Ésta fue la universidad con que se encontró Kant, influida por el pietista Johann Schulz, cuando ingresó en ella hacia 1740. Este hombre, prestigioso por entonces, reconoció su valía y le ofreció estudiar teología con promesas de ascenso. Por aquel entonces, Kant se inclinaba por la medicina, como es comprensible en un ser humano de salud tan frágil. Por lo demás, era un estudiante admirado; al parecer, su

capacidad de liderazgo y de influencia sobre los compañeros era proverbial y se basaba en su reserva, en su sentido del humor, en su capacidad de aconsejar y en su pobreza. Los jóvenes mejor situados podían ejercer la gratitud por sus consejos al brindarle bienes de los que el joven Immanuel carecía. Consumado jugador de billar y de cartas, ganaba lo que podía con estos juegos. Luego, al llegar la hora de organizar las diversiones por las calles, Kant se retiraba a su Cicerón, su Demócrito, su Montaigne y su Erasmo: sus lecturas favoritas de aquel tiempo y de las que siempre acaba destilando frases en su filosofía.

Kant, siguiendo su sentido de la autonomía, se vinculó a los mejores profesores y asistió a clases sobre Alexander Pope y la cultura inglesa; a las primeras clases sobre física experimental, en las que se especulaba sobre la naturaleza de la electricidad y sus usos médicos, o a las predicciones sobre las reapariciones de cometas. No es de extrañar que sus primeros ensayos tratasen de aspectos científico-especulativos, en la línea de sus profesores. Entre ellos, fueron especialmente relevantes Johann G. Teske y Martin Knutzen; el primero estaba en condiciones de iluminar un alambre bajo el agua, en lo que serían los primeros experimentos sobre la bombilla, y Knutzen ha sido considerado tradicionalmente como el apoyo fundamental de los inicios de la carrera de Kant. Hoy, gracias a la insuperable biografía de Manfred Kuehn (*vid.* «Bibliografía selecta»), sabemos que no fue así.

Knutzen representaba el intento de seleccionar lo ortodoxo de Gottfried Leibniz y Christian Wolf, despreciando las doctrinas que podían colisionar con la fe pietista. Entre éstas se hallaba la de la armonía preestablecida, que iba tanto en contra del creacionismo como de la teleología con que Dios dirigía la creación. Para Knutzen resultaba imprescindible un compromiso con el empirismo inglés, que conocía, y fundar con él una nueva teoría de la relación entre cuerpos y almas. Fruto de este esfuerzo fue su *Prueba filosófica de la verdad del cristianismo*, que editó en 1740, época en que Kant se matriculó en la universidad. Durante tres años Kant visitó sus clases, y cuando en 1744 Knutzen publicó el libro sobre *Pensamientos racionales sobre los cometas*, se convirtió en una celebridad en Königsberg al pronosticar la reaparición de un cometa que ya había sido visto en 1698. Luego se demostró que alguien había hecho ya antes la misma predicción, y el célebre matemático Leonhard Euler argumentó que no se trataba del mismo cometa, sino de otro nuevo. Estas discusiones, vividas en Königsberg con intensidad, debieron de interesar a Kant, aunque Knutzen postergó a Kant como discípulo. La tradición que quiere ver en Kant un hombre

predestinado a triunfar ha ignorado este hecho, y en realidad nadie por aquel entonces pensaba que posponer a Kant fuera una injusticia. Él supo de esta postergación y comprendió que no tenía futuro en su propia universidad, aunque esto, como es natural, hubo de ocultarse cuando Kant se convirtió en la gran gloria de Königsberg.

Su «noble confianza en sus propias fuerzas» salvó a Kant en aquellas circunstancias. Acabado su cuarto año, Kant podía presentar su disertación latina para obtener el título, pero no lo hizo. Hacia 1744, precisamente cuando terminaba dicho cuarto año, su padre cayó gravemente enfermo, y mientras lo cuidaba, lejos de las clases, escribió su primera obra: una autoafirmación frente a sus profesores. La disertación, en alemán, elaborada por Kant se titulaba *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, y en ella mostraba que Newton y Leibniz no eran tan contradictorios como se creía: cabían estrategias para considerarlos complementarios. El tono era de reconocimiento del talento de los dos genios, pero también de una sobria crítica. Antes de ofrecer la disertación latina para el título de *Magister*, Kant salía a la arena filosófica allí donde sin duda se sabía más fuerte: en el campo de las distinciones conceptuales. Aludiendo a «un agudo autor», que podría ser el mismo Knutzen, hablaba de «una ligera confusión de conceptos de la cual es fácil salir cuando se presta la debida atención». Con ese cambio conceptual se podía evitar la contraposición entre Newton y Leibniz, aunque tal gesto de superioridad sobre los maestros no iba a ser olvidado: Kuehn sugiere que es muy posible que este ensayo fuera rechazado como disertación latina y que por ello Kant se vio sentenciado en sus pretensiones de llegar pronto a la universidad. El pasaje conocido del inicio en el que Kant habla de seguir su camino «y nada ni nadie me impedirá seguir adelante» sugiere un desafío que se dirige a alguien en concreto. Que Kant sabía lo que hacía se muestra por el hecho de que mandó una copia a Euler, el enemigo de Knutzen, a quien el matemático había ridiculizado por su incapacidad de darse cuenta de que el cometa de 1744 no era el mismo que el de 1698.

Aprender maneras y saber esperar

Durante dos años más, hasta 1746, Kant siguió asistiendo a su padre en Königsberg, pero ya no estaba en la universidad, cuyos estudios daba por concluidos. Tras la muerte de su progenitor, hacia agosto de

1746, comenzó a resolver los asuntos familiares, dejó instalados a sus hermanos menores y les repartió su parte de la herencia paterna. Sólo entonces mandó al censor su libro sobre las fuerzas vivas. Luego, tras estos enojosos procesos, en 1748, se colocó de preceptor en una familia calvinista de la vecina ciudad de Judtschen, con la que mantuvo una estrecha relación hasta el punto de ser padrino de dos de los hijos. Estuvo tres años en su destino, con pleno reconocimiento de sus patrones. Más tarde entró en la casa de un propietario rico de Arnsberg, otra ciudad prusiana, para por fin entrar en la casa del conde de Keyserling, con quien continuó relacionándose mucho tiempo después de que concluyera su trabajo. Aunque esta ocupación se le antojaría más adelante como una pesadilla, no hay que olvidar que mientras la llevó a cabo Kant trabó relaciones personales que trascendieron su función: muchas de ellas fueron tan duraderas que cuando sus viejos pupilos fueron a estudiar a Königsberg, se hospedaron en su casa.

La leyenda dice que Kant no salió nunca de Königsberg, pero la realidad es que estuvo seis años fuera de su alma máter. Cuando regresó, Knutzen ya había muerto. Los trabajos que comenzó a redactar e imprimir tenían que ver con sus intereses cosmogónicos, sobre la teoría de la Tierra y sobre la edad real del planeta. En uno de ellos anunció lo que sería luego su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, una cosmogonía donde ya se declaraba a favor de Newton, pero lo que puso en circulación mediante ese libro era la teoría de Lucrecio, una de sus lecturas predilectas. Kant se había marchado de Königsberg con motivo de un desafío a uno de sus maestros y ahora volvía con la cabeza alta. Esto significaba que continuaba separándose de la ortodoxia pietista y de sus componendas entre Leibniz, Wolf y Locke. Ahora habría que medir si el nuevo rey era verdaderamente tan liberal en materia de filosofía y de religión como se decía por doquier. A Federico II iba destinada aquella obra que, andando el tiempo, se convertiría en inspiradora de la tesis de Pierre-Simon Laplace, lo que se conoce como la primera teoría acerca de la gran explosión que habría de producirse en el origen del cosmos.

La *Historia general* pasó tan desapercibida como sus anteriores trabajos, y los acreedores de la imprenta se quedaron con el libro cuando el editor quebró. Kant no se desanimó, y poco después, en abril de 1755, presentó su disertación *Sucinto esbozo de las meditaciones habidas acerca del fuego*, en la que se aseguró la benevolencia de su maestro Gotfried Teske, al parecer un hombre mejor dispuesto con Kant. El acto fue impresionante y Kant disertó sobre las formas de

enseñar filosofía. Fue un desagravio. El salón de actos se llenó y el público académico demostró a Kant que no lo había olvidado a pesar de los años pasados desde su partida. Luego, de una forma realmente vertiginosa, en septiembre de ese mismo 1755 leyó la conocida disertación *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento de la metafísica*, en la que ya mostraba que el conocimiento no se podía sostener sobre los dos principios de Leibniz: el de identidad y el de razón suficiente. A Kant este fundamento de la filosofía le parecía problemático y creía que había que ofrecer principios que tuvieran que ver con el tiempo —sucesión— y con el espacio —co-extensión—, sin los cuales el universo no podía ser concebido como una totalidad. Lo que Dios mantenía como un esquema en su intelecto, luego se desplegaba en la conexión universal de las sustancias en el espacio; no había pues armonía preestablecida, pero sí conexión entre las sustancias, que era posible por las fuerzas muertas de las relaciones externas entre los cuerpos y por las fuerzas vivas de la impenetrabilidad interna a la materia. Sólo el juego de ambas permitía la relación general del universo.

La crítica académica ha marcado la unidad entre los *Pensamientos* y la *Nueva dilucidación*. En realidad, también la hay con el siguiente escrito de Kant, la tercera disertación destinada a obtener la *venia docendi* que se leyó en abril de 1756, y para la que encontró el título adecuado al pensamiento propio que venía formando con independencia: *Monadología física o el uso en la filosofía natural de la metafísica y la geometría*. El título implicaba una crítica a Leibniz. Había necesidad de ir más allá de Newton y de las meras leyes mecánicas, pero ese punto de fuerza interior a la materia no era una *vis representativa*, una subjetividad, sino una fuerza primera sustancial y simple que resistía la división indefinida propia del espacio geométrico. Newton era muy útil para todo lo que significaba la construcción geométrica de la materia, pero no podía ayudar a la hora de comprender lo que en la materia iba más allá de la geometría: la impenetrabilidad. El juego de la fuerza de atracción y de repulsión confería la flexibilidad y la elasticidad propias de la materia, que podía contraerse o expandirse pero nunca desaparecer. Por lo demás, esta construcción de la materia como fuerza de atracción y repulsión determinaba el propio aliento de la teoría cosmogónica de Kant: condensada la materia en un centro general del universo recién creado, justo en ese instante se dejaba sentir la fuerza más impetuosa de la repulsión, el estallido inicial del universo. Ése era el juego posterior de la formación de

orden en sistemas parecidos al sistema solar con su continua inestabilidad de repulsión y de atracción. Así, se podía hablar de un juego infinito de formación y destrucción de cosmos. Éstas eran las previsiones de Kant vertidas en la *Historia general*, que en verdad no era sino la aplicación de las tesis de la monadología física al campo de la cosmología. Como se puede apreciar, la teoría privaba a la Tierra de toda centralidad religiosa.

Kant mantenía sobre el cosmos una mirada bastante materialista, pero pasó sin pena ni gloria entre sus contemporáneos. Sin embargo, la elasticidad de la materia, la imposibilidad de reducir su estudio a la mecánica clásica, la complejidad de traducir a categorías matemáticas las fuerzas dinámicas, todo ello tuvo una larga repercusión en su pensamiento. Con esta serie de publicaciones había conseguido algo: la *venia docendi* en la Universidad de Königsberg. Ahora, un largo camino de paciencia y de trabajo como *Privatdozent* se abría ante él, y su estabilidad económica dependería de su capacidad de atraer alumnos. Sin embargo, su sistema, expuesto en aquellas cuatro obras, no podía entusiasmar a los estudiantes. Por ello, en sus clases debía entregarse a multitud de materias, siempre al acecho para captar a los estudiantes que habrían de mantenerlo con el dinero de sus tasas. La primera clase de un Kant sorprendido por la abundancia de matriculados, allá por 1756, fue incierta e insegura, pero esta actitud, fruto de la sorpresa y de la responsabilidad, no indispuso a los alumnos, sino que lo hizo más humano ante ellos.

Las clases de Kant abarcaban todas las disciplinas filosóficas, desde la lógica hasta la metafísica, sin dejar de lado las matemáticas y la física. Su forma de impartirlas era aguda, ingeniosa y distante. Sus alumnos reían sus bromas, pero él continuaba con su discurso impertérrito. No alardeaba, no fraternizaba, no condescendía ni se rebajaba. Le gustaba responder preguntas, pero no que lo consideraran un maestro; deseaba que siguieran el libre curso de sus pensamientos, no que fijaran sus palabras en apuntes, y sus clases estaban siempre en el punto de mira de la ortodoxia pietista. Kant completaba su enseñanza con manuales de autores no muy considerados por la universidad tradicional, como Alexander Gottlieb Baumgarten o Georg Friedrich Meier, los más radicales de entre los leibniziano-wolfianos, pero en sus clases él iba todavía más allá, y los autores más citados eran los británicos Francis Hutcheson y David Hume: algunas de sus obras se acababan de traducir al alemán en 1755. La obra de Locke, *Sobre la conducta del entendimiento*, también fue traducida en esos

años por su amigo Georg David Kypke, y es natural que Kant leyera estas traducciones. Todo esto hacía que su figura no fuera demasiado bien vista por la oficialidad pietista, pero sí por el estudiantado y por la élite culta y militar de la ciudad, de la que Kant era un interlocutor preferido. Por eso podía vivir de sus clases, que impartía con plena competencia y mérito, pero tenía difícil su promoción universitaria: la plaza que había dejado vacante Knutzen salió a concurso en 1757, pero no fue para él.

Años de indecisión

La vida en Königsberg, sin expectativas académicas, se concentró en las clases y en los amigos, y de éstos Kant tenía muchos: coincidían en las comidas o las cenas, jugaban al billar o a las cartas, frecuentaban a los cargos militares de Königsberg, prusianos o rusos, pues por lo general eran sus alumnos, y se dejaban invitar a las veladas de los Keyserling. Kant se entregó a la vida más o menos placentera del pequeño mundo de la ciudad, sobre todo cuando, a consecuencia de la guerra de los Siete Años, la paz con Rusia implicó la cesión de Königsberg al zar. Los rusos impusieron costumbres más populares y suavizaron la etiqueta, con lo que la ciudad se hizo más alegre. Éste fue el momento más placentero de la vida de Kant, y fue entonces cuando su cercanía a los salones de la condesa Keyserling, su ideal de mujer, produjo un efecto insólito: Kant, que mientras tanto se había convertido en un refinado *gentleman* y circulaba luciendo una espada de adorno, comenzó a acariciar la idea de casarse. Al final se resignó: su tempo a la hora de tomar decisiones en este sentido no coincidía con las urgencias de las muchachas de la época. En realidad, hay que suponer que Kant no sentía una ardiente necesidad de casarse, y asimismo pensar que todo en su vida estaba pendiente del hilo de los estudiantes y de su prestigio: si aquéllos fallaban, el dinero desaparecía. Cómo pudiera afectar el matrimonio a su estudio era una incógnita. Parecía claro que el Kant admirado por todo el mundo era el genio solitario, y una boda podía desestabilizarlo todo.

El cargo oficial de catedrático se le negó de nuevo. Cuando su amigo Kypke murió en 1758 y dejó vacante la cátedra de lógica y metafísica, tampoco se le asignó la plaza, a pesar de que, de manera informal, tuvo que confesar ante el pietista Johann Schulz, todavía muy poderoso, que profesaba un intacto temor de Dios. Hacia finales

de la década, sin embargo, el círculo de amistades de Kant se amplió y entraron en escena personajes importantes. El primero fue Johann Georg Hamann, un hombre atormentado que después de frecuentar ambientes libertinos en Londres, donde al parecer liberó sus inclinaciones homosexuales, se convirtió en un ortodoxo luterano mediante un salto mortal fideísta, preparado por la aceptación del escepticismo de Hume. La importancia de Hamann, uno de los arcanos de la cultura alemana, no ha de exagerarse. Sus *Rememoraciones socráticas*, junto con sus otras obras religiosas y estéticas, fueron importantes para dos autores que iban a tener mucho peso en Alemania: Johann Gottfried von Herder y Friedrich Heinrich Jacobi. Hamann inspiraba a Kant inseguridad, si no miedo, y su militancia fideísta era contraria a su propio talante. Cuando Kant decidió escribir un libro para contar la creación del mundo a los niños, Hamann exigió que se basara en la Biblia.

Hay razones para asegurar que Kant no se sentía plenamente feliz con aquella vida de *Privatdozent* y de hombre mundano. Hay cartas muy interesantes a su amigo Gustav Adolf Lindner, de finales de 1759, en las que Kant se hace eco del cansancio de esta actividad y confiesa dejarse llevar a veces por «una inclinación de tipo más noble», hacia esferas más amplias de pensamiento. No es que no se sintiera feliz con el pequeño aplauso de los alumnos, pero esta recompensa no colmaba sus sueños. Frente a lo que presupone la imagen estereotipada del filósofo, la palabra «sueño», referida a la esperanza incumplida de la vida, aparece con frecuencia en la correspondencia de esta época. No obstante, la tensión psíquica que vemos en estas cartas fue controlada por Kant: calmó su impaciencia y reverdeció los sentimientos de confianza que había aprendido en casa de su padre, y poco a poco fue modulando sus deseos, no para renunciar a ellos sino para hacerlos compatibles con su esfuerzo. El resto lo fue entregando a la renuncia. Este ajuste no resultó fácil, y cabe suponer que Kant se inclinó a ciertas actividades que le aliviaban de la tensión. De vez en cuando regresaba a casa con cierta dificultad después de una noche animada, gastada entre el billar, las alegres conversaciones y el buen vino, pero era más frecuente que diera un largo paseo con los amigos, para seguir trabajando al anochecer. Por lo que sabemos, todo este conjunto de contrastes le permitió vivir de forma feliz su frustrante situación y disfrutar de cierto equilibrio. En esta época que veía iniciarse la década de los años sesenta llegó a sus aulas el joven Herder.

Rousseau y Herder

Herder, el primer crítico de la Ilustración francesa y de su filosofía de la historia, conoció a un Kant alegre, capaz de ofrecer amenas y provechosas clases no sólo por la variedad de los temas, sino por la información acerca de la literatura filosófica reciente. Su lista incluía a los autores alemanes relevantes, a los mejores ingleses desde Newton, y no sólo a los filósofos, sino también a los literatos como Henry Fielding, Samuel Richardson y Alexander Pope y, ya entre los franceses, no sólo al viejo Michel de Montaigne. Con el francés que había perfeccionado en casa de sus patronos hugonotes estuvo en condiciones de entregarse con pasión al nuevo astro de la filosofía, Jean-Jacques Rousseau. Era una lectura coherente con sus anteriores influencias filosóficas. Rousseau, como Francis Hutchinson, pensaba que la moralidad se anclaba en el sentimiento natural del ser humano y suponía que una adecuada educación de los sentimientos era el mejor camino para hacer del hombre un agente moral. Sin embargo, la influencia de la lectura de Rousseau iba mucho más allá de este tema, ya que su impacto transformó la percepción de su trabajo filosófico y la dirección de sus intereses. La experiencia fue relatada por Kant de una manera inequívoca: «Rousseau me abrió los ojos», dijo. Antes de esta lectura, Kant había pensado que «el conocimiento era lo único capaz de conferir honor al género humano, y despreciaba a la chusma que no conocía nada». Este sentimiento elitista, propio de quien se sabía miembro de la aristocracia del saber, cambió tras la lectura del pensador ginebrino.

De la misma manera que Sócrates había pasado de ocuparse de la cosmología y de los astros a concentrarse en el ser humano, Kant ahora se alejaba de los asuntos de las fuerzas vivas y de las muertas, de la edad de la Tierra y de la teoría del fuego, para embarcarse en la defensa de los derechos de la humanidad. Kant no olvidó los temas de su primera filosofía, pero el cambio de rumbo no estaba exento de problemas y pronto apreció que esta defensa de la dignidad humana no estaba bien asegurada en la obra de Rousseau. Podemos decir que las partes más especulativas del *Emilio*, la llamada «confesión del vicario saboyano», le impactaron con una mezcla de aprobación y de reserva. Rousseau ofrecía una orientación moral adecuada, pero su fundamentación de la moral y la relación de ésta con los otros campos de la filosofía eran decepcionantes. Desde cierto punto de vista puede decirse que Kant se

propuso el proyecto filosófico de superar ambos déficit; Rousseau le había puesto en el camino, pero éste todavía era muy largo.

Cuando los rusos abandonaron Königsberg en 1762, Kant, justo en el tiempo en que Rousseau era su lectura fundamental, ofreció al público filosófico de su ciudad una obra. El nuevo libro no abordaba una temática relevante, sino que más bien ofrecía algunas explicaciones complementarias a sus clases sobre lógica y abordaba asuntos sutiles sobre los silogismos. Obra de desmontaje, quería depurar la lógica aristotélica de su artificiosa y reseca presentación. Sin duda, el libro estaba escrito para sus propios alumnos y pretendía refrescar su prestigio entre ellos, pero era muy significativo que Kant se decidiera por esta nueva fase de su producción filosófica justo cuando los rusos salían de la ciudad. Kant había renunciado a sus aspiraciones académicas durante aquel período, pues no veía viable la permanencia de la administración zarista. En todo caso, deseaba promoverse ante el rey de Prusia, no ante unos ocupantes eventuales. La sabia decisión, que procedía de una apuesta muy meditada, sólo era significativa si lograba demostrar que aquellos seis años no habían sido estériles, ni disipados, sino un voluntario retiro provisional de la carrera académica. Seguía teniendo cosas que decir, pero sencillamente había preferido no decirlas. Para probar esta voluntariedad, debía editar algo más que el librillo *La falsa sutileza de las cuatro figuras de los silogismos* (1762). Y lo hizo. Entre 1762 y 1764 Kant ofreció una intensa lista de obras, algunas de ellas verdaderamente novedosas, que representaban avances considerables en su carrera filosófica. Incluso podría decirse que eran obras de nivel europeo. Y para dejar las cosas claras acerca de ante quién deseaba acreditarse, Kant se presentó a un premio convocado por la Academia de Berlín, compitiendo ni más ni menos que con el jefe del grupo de los ilustrados berlineses, Moses Mendelssohn.

Así, en 1763 vio la luz el *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía*, que seguía con sus investigaciones acerca de las fuerzas reales y vivas más allá de sus meras representaciones geométricas y mecánicas. El mismo año, sin solución de continuidad, publicó un gran ensayo titulado *Único fundamento posible de demostración de la existencia de Dios*, en el que hace su primera aparición la tesis de la diferencia radical entre la existencia y la predicación lógica. Sin duda, esta obra de 1762 muestra un Kant que persigue los viejos temas, que ahora cristalizan alrededor de las diferencias entre lo real, lo matemático y lo lógico. Era la vértebra que iría configurando el esqueleto crítico.

Un año después vieron la luz dos ensayos muy diversos. En el primero, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Kant se mostraba un estilista del alemán, seguía la senda de los autores británicos como Edmund Burke y Anthony Ashley Cooper, lord Shaftesbury, se dejaba seducir por la teoría de los sentimientos morales y entregaba un librillo delicioso por su estilo pero demasiado dependiente del gusto del siglo por su contenido. Por fin, en ese mismo año 1764 Kant ofreció su ensayo *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral*, en el que ya defendió la diferencia entre el método de las matemáticas, de la lógica y de la metafísica, y se empeñó en establecer que el terreno propio de la filosofía era el análisis conceptual capaz de eliminar las confusiones en las que nos enredamos con nuestros propios conceptos. Todavía le quedó tiempo para ofrecer a su público una curiosidad, quizás una debilidad, prueba de que algo rebelde e inquieto anidaba en el espíritu de Kant, algo que iba más allá de los sobrios temas de la academia. En efecto, se atrevió a dar su versión acerca de las enfermedades de la mente, una aproximación con agudos comentarios acerca de la locura. Luego, comentarios más o menos convergentes vinieron a alojarse en sus obras tardías, en las que el tema del equilibrio interior del ser humano alcanzaría una centralidad inequívoca.

La mayor parte de estas obras fue escrita a partir de octubre de 1762 y en muy poco tiempo. Tal conducta sugiere sin duda el diseño de una estrategia sólida. Königsberg era de nuevo Prusia y Kant deseaba mostrar que estaba vivo. Tampoco ofrece dudas el hecho de que ya buscaba una síntesis filosófica propia con una potencia integradora inusual. Kant deseaba explorar la teología moral que había descrito Rousseau en el *Emilio*, donde reconocía más la necesidad de creer moralmente en la existencia de Dios que en la necesidad de demostrarla; se distanciaba de la teoría de los sentimientos morales de los escoceses, a la que ofrecía un lugar cada vez más secundario en su pensamiento, que poco a poco identificaba y se concentraba en el problema de la fundamentación como una tarea específicamente racional. Sin duda, no era una síntesis articulada, pero si Kant deseaba mostrar que estaba vivo, lo había conseguido. Ser finalista del premio de la Academia de Berlín era un mérito indudable, pero si quería ser un pensador capaz de cumplir sus anhelos, de acreditarse como un filósofo independiente, todavía tenía mucho trabajo por delante.

Muerte y vanidad

Las circunstancias ayudaron a Kant a emprender este camino de concentración en la propia obra. A partir de 1764 el grupo de amigos que había animado sus noches se había roto. Uno de ellos, Kypke, alejado del mundanal ruido, seguía la consigna de Voltaire: cultivaba su huerto y vivía en él y de él. Otro, el juerguista Johann Daniel Funk, había muerto, dejando a la pequeña sociedad de Königsberg conmocionada. El impacto emocional sobre Kant fue profundo: de repente el mundo se volvió más íntimo y Kant dejó de vivir volcado hacia la exterioridad para concentrarse en su obra. Otras amistades comenzaron a sostener sus relaciones sociales, pero ahora se adecuaban mejor a la nueva inspiración de su vida, eran más ordenadas y más austeras. La más importante de ellas era Joseph Green. Si Kant fue visto por los vecinos como un paseante puntual, no era una manía originaria de Kant, sino que se debía a que Green lo recibía y lo despedía de su casa a una hora exacta. Green educó a Kant en la puntualidad y en el ahorro y, con él cerca, el filósofo adquirió la fama de hombre ordenado que lo acompañaría durante siglos. La jovialidad fue dejada atrás, como el billar, los juegos de cartas y las animadas tertulias. Desde entonces a Kant no le resultó difícil encontrar el camino de regreso a casa.

Green era importante no sólo para comprender la nueva forma de vida de Kant, sino que también era afín a sus intereses por Hume y por las relaciones que la Ilustración escocesa mantenía con Rousseau. Con esa sólida relación, las casas de los comerciantes extranjeros de Königsberg se abrieron para Kant. Algunas amargas decepciones de amigos muy íntimos, cuyos divorcios testimoniaban las dificultades de convivencia en el seno de matrimonios cuyos cónyuges estuvieran separados por significativas diferencias de edad, animaron a Kant a desechar los planes de nuevas relaciones gentiles. La consecuencia fue una redoblada austeridad de vida: las reuniones se entregaron a asuntos más serios y su proceder adquirió el refinamiento que llegó a hacerse proverbial para la posteridad. Como puede suponerse, tales niveles de confianza con los grandes hombres de negocios implicaban que Kant les entregara la administración de su dinero. Kant se había convertido en un escritor activo, un filósofo productivo y un digno burgués; sus libros empezaron a ser reseñados y su nombre fue propuesto desde Berlín para una cátedra vacante de poesía. Si Kant había

operado con una estrategia coherente dirigida al reconocimiento del poder prusiano, lo había conseguido. Sin embargo, los sueños seguían presionando hacia el inconformismo, hasta el punto de que se negó a ser nombrado catedrático de poética. Con cierta seguridad en sí mismo, dijo que le interesaría el puesto de lógica y metafísica. Y, en efecto, si analizamos los escritos que había dado a la luz pública en 1762-1764, estaban diseñados para avalar tal pretensión.

Kant sabía que ese puesto no estaba vacante, por lo que preparó su partida para jugarla en el futuro. Hizo saber sus intereses, aun con plena conciencia de que no podían ser atendidos. Como compensación, ganó el puesto de bibliotecario de palacio, aumentando así la lista de los filósofos grandes y pequeños que han regido bibliotecas. No se trataba de una tarea especialmente fácil ni cómoda, pero con los ingresos adicionales Kant se mudó a casa de su editor, Johann Jacob Kanter, donde disponía de buenos salones para sus clases particulares. Hacia 1766, la librería-imprenta de Kanter se convirtió en un pequeño núcleo con ciertos aires de importancia para la intelectualidad local: aunque allí convivían los hombres más proclives a Hamann con los más cercanos a Kant, todos participaban en la tarea de hacer de Königsberg uno de los centros más activos de la vida filosófica alemana. Mientras todo esto sucedía, Kant perfilaba su método analítico en filosofía y perseguía la diferencia entre la norma y la actuación moral concreta, entre el deber ser y lo que los seres humanos de verdad hacemos. Mientras no se estableciera esta investigación, no se debía pasar a la definición dogmática de enunciado metafísico alguno. En suma, Kant apostaba por la crítica como actividad filosófica previa.

Fue en estos años cuando Alemania se vio sorprendida por un libro que debía parecer un capricho, si no una excentricidad, a cualquiera que hubiera seguido con atención los intereses de Kant: *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Sin embargo, Kant era un hombre que gustaba de experimentar, y con frecuencia se había concentrado en temas más bien personales, como el dolor de cabeza o el fuego, el optimismo o las consideraciones sobre la muerte de su amigo Funk. Por lo demás, el irracionalismo crecía frente a él, con actitudes como la de Hamann, que usaban el método crítico de Hume para atenerse a un escepticismo que permitía cualquier fe. Cuando las descripciones de Emanuel Swedenborg acerca del mundo de los espíritus sembraron la admiración por toda Europa —de esa misma Europa que lanzaba a los cuatro vientos los ideales

de la Ilustración—, Kant se enfrentó a él. Pero no debe olvidarse que el libro comenzó a escribirse cuando su grupo pasaba por un clima depresivo causado por la muerte de uno de sus miembros. Para cualquier persona que ha experimentado una pérdida tan central, éstos son los momentos en que se activa la pulsión de creer en la supervivencia, tras la muerte, de la sustancia espiritual que pueda haber en nosotros. Es posible que Kant hubiera encontrado en sí estas inclinaciones y que deseara protegerse de una recaída en el misticismo. Aquí analizó las creencias que la debilidad de carácter puede imponernos, y que son completamente cercanas a las experiencias del inequívoco deseo que notamos en nosotros de que el más querido amigo muerto pueda sobrevivir de alguna manera. Desde este punto de vista, el libro era casi un ensayo de autoayuda, como la exhortación final, que Kant tomó completamente en serio, de cultivar el propio jardín como único camino para encontrar la felicidad. Era justamente lo que venía haciendo su amigo Kypke.

La necesidad de encontrar los límites de lo que se podía conocer, como se ve, brotaba de experiencias relacionadas con la debilidad del carácter, que nos lleva a creer en cosas para las que no tenemos adecuadas razones, aunque tenemos profundos deseos. Kant pensaba que la crítica tenía una naturaleza moral y estaba destinada a fortalecer el carácter, de tal manera que cuando concluyó que el mundo de los espíritus ya no le interesaba, lo que en el fondo quería decir era que había aprendido a no ceder ante las debilidades del deseo, con sus pulsiones, saliendo a su paso con la reflexión de la inteligencia. Este aspecto moral, con sus sensaciones de fortaleza de ánimo, confiere consistencia al gesto de Kant. La crítica, así, era una actividad formidable y compleja. Aunque Kant no hubiera descubierto todavía puntos fijos a los que atenerse, en el proceso de la búsqueda bloqueaba las poderosas pulsiones que nos llevan a creer en cosas disparatadas. Mientras se buscaba el propio camino crítico, el carácter moral se fortalecía. La búsqueda no pretendía desembocar en el escepticismo. Por aquel entonces, Kant se sentía bastante fuerte en esta crítica escéptica y creía que estaba preparado para entrar en un planteamiento más constructivo, al que no había renunciado. Con ello rechazaba el fideísmo como salida. Por eso, con cierto júbilo, señalaba a Herder que pronto empezaría a elaborar una metafísica de las costumbres. Esta actitud era compartida por otros filósofos de su época, como Mendelssohn.

El dualismo cristaliza

Poco a poco, Kant iba trabajando en distinciones cada vez más precisas: entre las fuerzas vivas y las muertas, entre la materia y su impenetrabilidad y la geometría, los elementos reales y los matemáticos, la existencia real y los predicados, el fundamento real y el lógico, el deber ser y los sentimientos, los cuerpos y los espíritus, el método analítico y el sintético... todos estos planteamientos le llevaban poco a poco a establecer un dualismo, por mucho que no estuviera muy claro qué quedaba a cada lado. Como pensador independiente, Kant debió reflexionar ante todo sobre su propia obra, y en esta reflexión, con su voluntad de ver claro, era normal que Kant se dejara guiar más por los sólidos autores de la Antigüedad griega que por los modelos más actuales. En este sentido, Kant no tenía ninguna prisa. Desde fuera, algunos de sus amigos pensaban que era más bien indolente. Su forma de trabajar era la de un rumiante: daba vueltas y vueltas a las cosas, como él mismo decía. No era un filósofo de los que necesitan continuamente publicar, y quizás era ésta una señal de su seguridad en sí mismo. Comprendía que una cosa era la política de publicaciones y otra, su régimen de pensar.

La manera en que relacionaba estos dos aspectos parecía fruto de un control del tiempo sostenido por la definición nítida de objetivos. Kant sabía lo que quería: le habían ofrecido una cátedra en Erlangen, pero rechazó la oferta. En enero de 1770 fallecía el catedrático de matemáticas de Königsberg. Como un resorte —lo que sugiere que lo tenía todo calculado—, escribió a Berlín y sugirió al gobierno una remodelación del organigrama. La cátedra vacante era de matemáticas y Kant proponía que ésta la ocupara su colega Johann Buck, que impartía lógica y metafísica. Y ello por dos razones: primero, porque Buck también impartía *privatim* matemáticas. La segunda razón nos recuerda cuál era la verdadera naturaleza de las cosas y el sentido de la actitud mantenida por Kant en la *belle époque* de la administración zarista: el caso era que Buck había sido nombrado catedrático de lógica y metafísica por los rusos, y el gabinete prusiano ya había mostrado deseos de ofrecer a Kant una cátedra; ahora él la pedía y lo hacía con un gesto bastante dudoso, que denunciaba a Buck como un catedrático ilegítimo. Cuando en marzo de 1770 le llegó el nombramiento de catedrático de lógica y metafísica, su colega estalló con furioso resentimiento, pero ya era irreversible: la venganza se había

consumado. El discípulo de Knutzen, aquel viejo maestro que sin duda lo había infravalorado en los años de su disertación sobre las fuerzas vivas, había mordido el polvo, y el amor propio de Kant había sido restituido. Tras seguir su camino con determinación y mantener mucho tiempo sus sueños en silencio, ahora estaba donde debía.

Pero todo este complejo juego de política universitaria no hubiera sido posible si no existiera el otro Kant, el que seguía su camino con su ritmo lento de pensar, el que podía activar en pocos días el resorte contenido de su inteligencia y escribir en un período de tiempo extremadamente corto un tratado sólido y novedoso, que es lo que pasó con la *Dissertatio* de 1770 *(Principios formales del mundo sensible y del inteligible)*. El valor de esta obra es tan determinante para la carrera de Kant porque sistematizó todos los dualismos que venían funcionando en la estructura de su pensamiento y los organizó alrededor de uno básico y fundamental: el que opone los ***phaenomena*** a los ***noumena***, los objetos del mundo sensible y los objetos del mundo inteligible. Cada uno describía un cosmos de sentido, pero también una dimensión originaria de la subjetividad, de tal manera que no podía ser reducido el uno al otro. Ésta le parecía a Kant una excelente doctrina de la Antigüedad, y aunque incorporaba una dimensión crítica y analítica, basada en adecuadas distinciones, también ofrecía los fundamentos para una metafísica y una moral positivas. Ambas debían desplegarse a partir de las fuentes originarias y específicas de cada mundo de objetos: el espacio y el tiempo, propios del mundo sensible, y la espontaneidad racional válida para el mundo nouménico, que permitía acceder no sólo al Alma, a Dios y al Mundo, sino también a la ley moral. La relación entre ambos mundos también era de naturaleza platónica: el mundo intelectual ofrecía el arquetipo ideal del mundo y de la moral, tal y como resultaría de la mente de Dios, con su voluntad buena y perfecta.

La *Dissertatio* de 1770 fue mucho más comentada que ningún otro libro anterior de Kant, quien atendió las críticas con humildad e inteligencia. Su actitud era comprensible, ya que los analistas eran importantes para él. Johann Schulz, su viejo protector, el célebre Mendelssohn, el amigo Marcus Herz, Johann Lambert, Hamann: todos se lanzaron a leer el pequeño escrito. El viejo rival del concurso de 1764 se rindió. Mendelssohn comprendió que él no era un pensador profesional, aceptó que no podía seguir aquellos profundos razonamientos, reconoció que Kant sabía mucho más que lo que había hecho imprimir con motivo de la toma de posesión de la cátedra y se decidió por espe-

rar a que la totalidad del sistema saliera a la luz. La única cuestión que le chocó fue la afirmación de que el tiempo de los cambios de las cosas sensibles fuera subjetivo. El cambio parecía una dimensión objetiva de los seres sensibles, incluso podía reconocerse en esa inclinación a envejecer que todo el mundo presenta. Todos los demás críticos coincidieron en esta objeción fundamental: si espacio y tiempo eran los principios del mundo sensible y aquéllos eran principios subjetivos, entonces el mundo sensible era igualmente subjetivo. Pero entonces algunos de los elementos del mundo sensible, como el movimiento, el cambio y el tiempo que los organizaba no podían ser meramente subjetivos, o no lo eran de la misma manera que ese tiempo subjetivo de la memoria, de la asociación, de la esperanza, de la evocación, del *déjà vu*.

La objeción, que procedía de Schulz, era de importancia y venía a ser la misma que la que había elevado Lambert: si los cambios son reales, y todo el mundo sabe distinguir entre el deseo, la imaginación, el recuerdo o la esperanza del cambio y el cambio mismo, entonces el tiempo debía ser algo real.

Sin duda, para Kant el mundo nouménico era esencialmente el mundo moral. Pero como había descrito Rousseau en el *Emilio*, este mundo bien podría tener necesidad de una voluntad buena, libre, perfecta, como la de Dios. Estos elementos sólo podían conocerse desde la razón, no desde la sensibilidad. De esta manera, se precisaba distinguir entre el principio y la regla del deber, conocida a priori, y los motivos sensibles de las acciones. Los primeros elementos eran conocidos por ideas y arquetipos tales como se darían en la mente de Dios, y por algún camino estaban en condiciones de llegar a conocimiento de nuestra razón. Este supuesto justifica que, hacia 1774, las clases que más le interesaban a Kant seguían siendo las de antropología y las de teología racional; esto es, la parte sistemática que fundaba la moral y la parte que la aplicaba, esa ciencia del hombre concebida, como dice Kuehn, como «una especie de psicología empírica puesta al servicio de intereses prácticos». De forma consecuente, también mostraba un profundo interés por la pedagogía. En la moralidad, Kant suponía que se debían verter todas las verdades del cristianismo y creía que, por heroicas que parecieran sus exigencias, debíamos esperar la ayuda del Creador de todas las cosas y suponer que la podríamos recibir a condición de empeñarnos en la adecuada realización. En este sentido, Kant se mostró siempre coherente. No se consideró, en realidad, diferente de un cristiano, pero mantuvo discretas distancias con respecto a cualquier institución religiosa organizada. Y eso no sólo en la teoría,

sino también en la práctica. Por eso prestaba especial y responsable atención a los estudiantes y se mostraba muy favorable a las nuevas ideas sobre educación que ya forjaban algunos pioneros, como Johann Bernhard Basedow, fundador del famoso colegio *Philantropinum*. Kant coincidía con él en la conveniencia de extender una moral cristiana sin rituales religiosos.

Su cátedra y el relativo éxito de la *Dissertatio* también liberaron a Kant de la necesidad de atraer alumnos. Ahora era un profesor conocido, preparaba una obra destinada a cambiar el curso de la filosofía moderna y se dejó llevar por esta ambición, acortando las distancias entre su trabajo escolar y su trabajo como pensador. Bien relacionado en Berlín (donde Herz seguía inclinando los espíritus a su favor con unas clases sobre la filosofía de Kant bajo el título «La antropología racional de Kant»), pronto le llegó la invitación oficial para ir a Halle, la cátedra de filosofía más importante, la heredera de Wolf. Kant declinó y se mostró satisfecho con su destino, pues tenía todo lo necesario: trabajo, especulación y buena sociedad; no sentía la necesidad de cambiar. Los oficiales del gobierno apreciaban la batalla de Kant en contra del dominio del pietismo, y apreciaban asimismo a los alumnos que salían de sus aulas carentes de prejuicios. Kant se beneficiaba de estas estrategias políticas apenas sin participar en ellas, y así continuaba con su secreto proyecto: cambiar la filosofía alemana, integrar los resultados de la inglesa y disolver los equívocos de la francesa. El título que Herz daba al sistema filosófico kantiano hoy nos parece completamente apropiado, lo que nos sugiere que el amigo, médico y judío, estaba al tanto del sentido general de la obra del maestro. Por lo demás, este sentido debía de ser conocido no sólo por sus alumnos, sino por los ilustres visitantes que pasaban por Königsberg. Sin embargo, el cuerpo mismo de la gran obra esperada, la que vería el mundo como *Crítica de la razón pura*, se mantenía todavía en el secreto pensamiento de Kant.

En suma, en vísperas de 1781 tenemos un Kant equilibrado: había sorteado las inquietudes de los años sesenta, se sentía razonablemente feliz entregado a sus tareas especulativas y parecía satisfecho de su destino. Entonces su forma de vida fue más estable y regular, pero no por ello aburrida. Las noticias de la época nos lo muestran menos distante de sus vecinos de lo que la imagen tradicional nos sugiere: era un hombre sencillo y cordial al que le gustaba sentarse al mediodía a la mesa de los restaurantes con los clientes inesperados de toda clase y condición, y que se mezclaba en sus conversaciones con sobria

alegría. Sólo repudiaba un tipo de personas: las pretenciosas y engreídas que buscaban codearse con el gran profesor Kant o alardeaban ante él de saber algo de filosofía. Esos pedantes lo mareaban y los rechazaba a la hora en que él quería olvidarse de los altos pensamientos. En suma, en estos momentos era un ciudadano más de Königsberg, digno hijo de su padre, fiable artesano como él, sólo que de un asunto más abstracto, el de la filosofía. No creo equivocarme mucho si sugiero que Kant gozó de la feliz condición de quien se sabe continuador de una forma de vida heredada, pero cuyo valor puede ser relativamente independiente de que fuera la familiar y la suya. De hecho, podemos suponer que su filosofía no era más que un esfuerzo serio y comprometido de argumentar a favor de su carácter razonable y, por tanto, deseable para cualquier ser humano que asumiera la finitud como la dimensión constitutiva de la vida.

Pero entre este axioma básico de la antropología racional de Kant y la obra que debía ofrecer sus fundamentos racionales últimos, la *Crítica de la razón pura*, todavía se alzaba un inmenso abismo. La aguda perspicacia de Kant le hacía percibir que su proyecto no era comunicable ni asimilable en el estado en que se hallaba. Parece que ni Lambert ni Mendelsohn lo entendieron cuando les ofreció el anticipo de la *Dissertatio*, y Herz estaba demasiado cercano como para ser un testimonio valioso. Por lo demás, desde 1770, sus puntos de vista habían cambiado sustancialmente. Si algo comprometía la obra futura, era la falta de claridad expositiva, y Kant se preocupó mucho de este asunto, como lo demuestra el hecho de que diera a leer cada pasaje de la misma a su amigo Green. También ofrecía anticipos a Hamann. Kant quería estar seguro de que podría ser entendido y no desdeñaba esfuerzos a la hora de lograrlo. Como es natural, nunca fueron suficientes. A pesar de todo, la estrategia que puso en marcha Kant fue la correcta: ordenando una ingente cantidad de notas, se lanzó a la escritura continua de su obra durante cinco meses. Muy pendiente de ser comprendido, la sembró de metáforas jurídicas, políticas, económicas y médicas; sin ellas, desde luego, la *Crítica* es inabordable, pero con todas ellas mezcladas se convierte en un texto muy atractivo pero lejano de la radicalidad racional que el autor quería darle. Luego Kant diría que habría necesitado cinco años en lugar de cinco meses para encontrar la redacción adecuada. En realidad, lo que sucedió es que no se dio nunca por satisfecho, ni dejó de darle vueltas a su argumento, una y otra vez, hasta su muerte.

La obra crítica

Tras publicar en 1781 la *Crítica de la razón pura*, Kant comprendió realmente la índole de la tarea que todavía le esperaba. Como si hubiera activado su principio de placer, con la consecuencia de mantener alejado el momento de entregarse a esa falta de interés que presagia la muerte, Kant se había demorado diez años en escribir su gran obra. Ahora sabía que tenía una larga y profunda tarea ante él y era muy consciente de que le quedaba poco tiempo: había empezado muy tarde con su obra sistemática y ahora le venían las prisas. Meticuloso como era, aspiró a darse tiempo y extremó los cuidados de la salud hasta límites que a muchos le parecían ridículos. Quizá también pueda apreciarse aquí la presencia de algo así como un vacío de afecto, esa decepción que se hace perceptible al final de un largo esfuerzo que no ha sido respondido con el aplauso esperado y que determina una concentración sobre sí mismo todavía mayor. En todo caso, Kant comenzó entonces una serie de publicaciones sencillamente impactante.

Todo comenzó porque la *Crítica de la razón pura* recibió malas críticas. La aspiración de Kant era colocarse al frente de un partido filosófico que pudiera aunar todas las fuerzas disponibles para hacer avanzar la Ilustración en Alemania, y estas expectativas quedaron frustradas cuando algunos de los que Kant identificaba como aliados rechazaron escribir sobre su primera gran obra. Mendelssohn se refugió en la vieja estrategia de su debilidad psíquica y reconoció que no podía hacerse con la *Crítica*. Johann N. Tetens —un pensador que había sido decisivo para identificar el papel de la imaginación en el complejo sistema de facultades que desplegaba Kant y cuyo libro *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana y su desarrollo*, editado en 1777, siempre estuvo en la mesa de su escritorio— tampoco se hizo cargo de la obra. Más grave fue que uno de los profesores más importantes, Christian Garve, con la ayuda de Georg Heinrich Feder, publicase una reseña en la que Kant aparecía como una reedición del idealismo de Berkeley y como un seguidor del escepticismo de Hume. Durante un tiempo, Kant había pensado que al menos tendría un aliado en Garve, quien había mostrado un vivo interés por la filosofía escocesa. La decepción de Kant debió de ser profunda. Una filosofía que se presentaba como la novedad radical que necesitaban los tiempos era valorada como una secuencia más bien secundaria de una corriente completamente negativa, destructiva y extranjera. Para

Kant, aquella intervención de Garve-Feder sobrepasaba la línea de la decencia.

Hombre bien dispuesto a comprender, Kant no dejó de culpabilizarse por las interpretaciones descuidadas de la *Crítica*, y llegó a pensar que estos descarriados juicios se debían a serios defectos expositivos de su obra. Era preciso variar la estrategia de la exposición, de tal manera que el sentido general de su filosofía permaneciera intacto, y Kant se entregó intensamente a la redacción de una versión acortada, sencilla y directa del argumento central de la obra de 1781. El resultado fue que apenas dos años después veían la luz los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, aunque hoy sabemos que el libro fue escrito apenas recibida la reseña de Garve-Feder y que estaba listo ya en septiembre de 1782. La novedad más importante de esta obrita, mucho más leída que la *Crítica*, consistió en que Kant identificaba que la mejor estrategia retórica para hacer invencible su argumento era imitar a la ciencia. Esta línea expositiva se demostró llena de posibles malentendidos, pero dejaba claros los fines de su autor. No eran diferentes de los de Hume, pero sí más sólidos. No es que Kant deseara aplicar el método de Newton al estudio de la naturaleza humana, sino que aplicaba el método de la ciencia en general —el que había funcionado desde Tales de Mileto para lograr una evidencia común sobre los objetos de conocimiento— a esta rama del saber que desde antiguo se llamaba metafísica, sólo que ahora la metafísica tenía un firme anclaje no en la naturaleza humana en general, sino en su dimensión racional más particular. La metafísica era un destino de la razón humana, una necesidad que fácilmente se convertía en una enfermedad, y por eso debía tratarse con el cuidado con que la ciencia había abordado siempre las cuestiones y anhelos fundamentales del ser humano.

Kant era consciente de que se hallaba en la línea de Hume, pero creía que estaba ofreciendo un argumento que iba más allá de los resultados del escocés, y sin duda puede afirmarse que la teoría kantiana de las capacidades o facultades subjetivas implicadas en el conocimiento es más refinada que la de Hume. No comparto por ello las interpretaciones que nos dicen que Kant expuso mejor lo mismo que había defendido su antecesor. Kant expuso mejor a Hume porque expuso cosas diferentes de las que éste abordó, y entre ellas, la diferencia entre imaginación y entendimiento; por mucho que la primera ofreciera la dimensión natural y fáctica, el segundo era una capacidad originaria de reflexión y de reconocimiento de normatividad, de fun-

dación de reglas, de establecimiento de la razones para su uso legítimo. Hume había ignorado todo esto. Desde luego, el escocés no era un escéptico, sino que sencillamente mostraba que el conocimiento se basaba en determinados hechos de la naturaleza humana, y que implicaba una forma de asociación no lógica, sino una basada en la más bien compulsiva del hábito. Sus afanes descriptivos y naturalistas eran los dominantes. Kant, sin embargo, logró identificar que el conocimiento filosófico se basa en una reflexión selectiva sobre estos hechos de la naturaleza humana, para extraer de ellos una normatividad, una necesidad, el reconocimiento de su estatuto en tanto elementos necesarios del conocer. La filosofía no consistía en describir estas dimensiones fácticas tal y como existían, entre otras muchas inclinaciones, hábitos, ilusiones y afectos, sino en ofrecer argumentos para mostrar su carácter imprescindible y necesario si debíamos disponer de un mundo común.

En suma, la filosofía ofrecía argumentos acerca de la legitimidad de usar ciertos procedimientos reales de imaginación, que bien podrían no existir de verdad en los casos concretos, reconocidos como normas generales o reglas y no meramente como hábitos. En esa normatividad, precisamente, quedaban expresados el sentido, el alcance y los límites de su uso. La genialidad de Kant, para la que se sirvió de la retórica del republicanismo político, consistió en vincular el campo legítimo de uso y el alcance de la normatividad del entendimiento «a la demostración del origen de sus reglas». La legitimidad del legislador sólo se puede establecer cuando se conoce quién es el poder constituyente originario: sólo así se puede fundar su capacidad de garantizar la paz en su ámbito de regulación. El entendimiento era el poder constituyente del conjunto de esas normas o reglas, elevado sobre la facticidad existencial de la imaginación, el equivalente a la facticidad existencial del pueblo. Ese argumento —el objetivo de la filosofía trascendental kantiana—'brindaba un ámbito de objetividad compartido en el que todo ser humano podía como ciudadano contribuir con su esfuerzo a la empresa común del conocimiento, pues todo ser humano podía regular su subjetividad según las reglas constitucionales. A la hora de ofrecer la estrategia demostrativa de su argumento, a fin de mostrar el origen de la reglas del entendimiento para así poder establecer el alcance de su uso, Kant siempre pensó que debía basarse en el modelo de la ciencia.

La nueva obra, sin embargo, no disipó las malas interpretaciones. Garve rehízo su reseña con demostraciones de buena voluntad, pero su nueva crítica resultó igual de decepcionante. Kant comprendió que

se trataba de una política filosófica rival y se lamentó de haberse dejado engañar. Pero la política filosófica comparte con las demás formas de la política una congénita miopía. Garve, con su declarada actitud de confundir la filosofía kantiana con Berkeley, en el fondo confesaba que no tenía una idea nítida de lo que Kant significaba como novedad, y por ello siempre quedaba por debajo de la obra que criticaba. Esta confesión implícita, curiosamente, extendía el prestigio de la obra de Kant y la rodeaba del aura que tienen las cosas inasequibles. Los estudiantes aumentaron y el prestigio en Königsberg llegó a cimas no conocidas con anterioridad. Por si fuera poco, Kant asumió de nuevo el decanato, lo que le daba entrada en el senado de la universidad. Otras reseñas más favorables, como la de Schulz, vinieron a confirmar la idea de que lo único que podían hacer los críticos, además de distorsionar sus argumentos, era repetirlos y extenderlos. Kant apareció como el talento genial y sutil que era. Lo único que quedaba por decidir era la duración y el rigor de las resistencias. Lo que pronto quedaría definido como la revolución copernicana en el ámbito de la metafísica —o en el ámbito de la antropología racional— empezaba su camino en la historia moderna.

Por fin, la moral

Kant no era un romántico, así que no le dio un gran significado a cambiar de casa. En la plenitud de su fama siguió vinculado a la sobriedad, a la simplicidad y a la sencillez de la vida de siempre, y su morada era famosa por la austeridad del mobiliario y por la práctica ausencia de adornos. Continuó con sus hábitos, sus clases y su vida sencilla, pero nunca dejó de atender a los mejores alumnos que pasaban por sus aulas, siempre vinculado a la batalla política por la Ilustración, que Kant identificaba con el triunfo de su propia filosofía. Ya instalado en la nueva casa, cercana al viejo castillo de Königsberg —pero también lamentablemente cercana a la prisión—, Kant siguió con su programa de publicaciones. Por lo menos la nota de Garve había servido para algo: Kant había identificado el núcleo más fuerte de resistencia a su programa, bien instalado en la academia alemana. Sin duda, el rival mejor situado, el que más daño podía hacerle, era ese Christian Garve que, como es lógico, también deseaba construir una filosofía popular de fuerte impronta ilustrada. En suma, ambos autores iban a disputarse el territorio defendiendo dos ideas diferen-

tes de la Ilustración. Cuando Garve publicó en 1783 sus *Observaciones filosóficas y ensayos acerca de los libros sobre «Los oficios» de Cicerón*, Kant percibió que llevaba retraso en la exposición de su programa y que los *Prolegómenos* le habían hecho perder un tiempo precioso. Sencillamente, Garve le había ganado la partida con su ilustración popular y con sus reflexiones sobre Cicerón. Aunque Kant había seguido con sus clases de moral, no había publicado nada sobre este campo, la verdadera tierra prometida de su filosofía.

Ahora el asunto era urgente. Garve se vinculaba a Cicerón, un autor que Kant conocía muy bien, y al hacerlo mostraba el carácter conservador de su Ilustración, mucho más pendiente de ofrecer a la sociedad estamental sus coartadas teóricas orgánicas que de transformar el sentido tradicional del ser humano. Desde este punto de vista, Cicerón había sido usado desde el siglo XV para organizar la vida urbana y cívica alrededor de la existencia de una ética común de la honestidad y del decoro, propia de todos los ciudadanos y compatible con las diferentes dignidades y deberes materiales concretos, estamentalmente definidos y estereotipados. Este hecho había permitido que Cicerón sirviese tanto para la ética católica del derecho natural material como para la ética orgánica de la ciudad protestante. Kant, como es natural, deseaba proponer un sujeto moral compatible con el sujeto epistemológico, definido también de tal manera que cualquier ser humano pudiera gozar de las mismas competencias y responsabilidades, de los mismos derechos, deberes y libertades. Si el derecho al conocimiento determinaba una ciudadanía universal, el derecho a la dignidad, también. Y esto es lo que se empeñó en defender en la obra más sutil y moderna de su autor, pero también la que debió de causar más perplejidad por su pomposo título: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres.* Escrita para neutralizar la influencia de Garve, vio la luz en 1785.

Su estrategia, sin embargo, fue diferente de la que se perfilaba en los *Prolegómenos*. A fin de conectar su propuesta con un público potencialmente universal, se entregó a un refinado argumento que partía del lenguaje común para extraer de él, a partir de una reflexión sobre sus elementos implícitos, las ideas sin las cuales no se podía dar sentido a todo el lenguaje moral. O éste significaba algo en las ocurrencias de la vida cotidiana, y entonces implicaba lo que Kant reflexivamente decía, o no significaba nada, y entonces los seres humanos deberían concebirse a sí mismos más bien como piedras o seres naturales y abandonar todo el lenguaje que usaban. Que el lenguaje de la moral

nos fuera imprescindible era mucho más importante que el hecho, más bien secundario, de que la moral fuera difícil, misteriosa o imposible. El ser humano podía albergar misterios o imposibilidades, pero era dudoso que pudiera prescindir de esos aspectos. Sin embargo, el rasgo más fuerte del argumento de Kant residía en que ese lenguaje de la moral parte y procede del sencillo hecho de que el ser humano no puede dejar de concebirse como inteligencia, de que es el único ser que para moverse hacia algo debe dar su consentimiento a este algo como su fin. Esta dimensión no tenía nada que ver con lo honesto o lo pulcro, ni con oficios y estamentos, ni con los lugares de la sociedad urbana. Por eso Kant produjo una verdadera revolución al pasar del universo de Samuel Puffendorf —organizado sobre la plural noción de dignidades, compatible con la ética social orgánica de los oficios, todos los cuales son interdependientes en la vida de la ciudad burguesa— a la noción universal de dignidad humana, base última de toda relación social entre seres humanos y no sólo de aquella sociedad burguesa, urbana o tradicional.

La batalla por la Ilustración

Cicerón, con su ética concreta de los oficios desplegados con honradez, decoro, pulcritud y cumplimiento de las expectativas de los otros, debía ser precedido por una reflexión acerca del ser humano como ser libre, inteligente, autónomo y dotado de una dignidad anterior a todo reconocimiento concreto. Esta dignidad es previa, y si no se le reconoce de antemano a todo ser humano, lo demás está sostenido sobre una coacción intolerable, sobre una violencia originaria. Las consecuencias sociales de esta fundamentación de la moral eran literalmente revolucionarias y Kant era muy consciente de esta implicación. Para él, el argumento describía la condición para valorar una sociedad como justa. Sobre esta condición podían establecerse relaciones sociales equilibradas, fieles al sentido del ser humano como inteligencia. Sin ella, los seres humanos se confundían con marionetas movidas no se sabe por qué poderes externos. Sin embargo, a pesar de que Kant argumentara que, en el fondo, todo ser humano dotado de lenguaje tiene de hecho estas ideas acerca de su dignidad moral —porque son las que van implícitas en el lenguaje cotidiano con que habla de sí mismo—, su aspiración de dotar de evidencia a estas ideas era convergente con la tesis de la *Crítica de la razón pura*. Por eso, su retórica

convergía con la ofrecida en la obra teórica y con su lenguaje basado en la ciencia. Kant decía que, al definir al ser humano dotado de dignidad como aquel que tiene la capacidad de elevarse a fin en sí, con autonomía para juzgar acerca de sí mismo en todos los ámbitos sin delegar en nadie su criterio, hallaba una ley universal y, con ella, configuraba una *naturaleza* moral, un ámbito semejante al de la *naturaleza* física. Este ámbito no era ni del cielo, ni de la tierra. Situado entre ellos, era el ámbito de la libertad humana, el último eco de la vieja tradición del *homo medietas*, del hombre mediador. Quizás era el ámbito del vacío y, en cierto modo, el del puro tiempo. Pero en todo caso, era el lugar esquivo del ser humano.

Las consecuencias prácticas de estos abstractos argumentos no podían quedar en la mera imaginación de sus lectores, así que Kant se desplazó al campo de batalla, ahora armado con poderosas herramientas. Entonces comenzó una serie de escritos de la mayor relevancia, que no ocultaban su aspiración de intervención popular. En el año anterior, 1784, había publicado su famoso artículo *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, en el que ofrecía la tesis de que el único fin que puede interesar a la humanidad en su conjunto, y orientar el conocimiento de su pasado, es el establecimiento de una sociedad justa en un Estado cosmopolita dominado por la libertad. En otro ensayo del mismo año contestó a la pregunta «¿Qué es la Ilustración?» en un sentido convergente y complementario: la Ilustración consiste en el proceso por el cual los seres humanos participan desde la propia libertad en la formación de esa sociedad justa, asumiendo la responsabilidad proporcional a su autonomía en la definición de las relaciones sociales. En suma, la única manera de que el género humano tenga un horizonte en el tiempo pasa por que cada ser individual asuma un compromiso consigo mismo que lo coloque en una situación de mayoría de edad. El paternalismo abre un tenebroso horizonte de poder creciente por parte de los déspotas de todo género, y llegará a asfixiar a un ser carente de estabilidad como es el hombre. Así que la disyuntiva era muy precisa: o mejorar la responsabilidad de cada cual consigo mismo, o entrar en un camino ilimitado en el que poderes incontrolados acabarían organizando la vida de seres humanos infantiles, dependientes, caprichosos y atemorizados.

En este horizonte, las experiencias no eran muy alentadoras. Kant murió con la convicción de que la batalla estaba todavía sin decidir. Hoy quizá no podemos ser sino kantianos decepcionados: nuestra fe racional no tiene la misma fortaleza que la de Kant y comprendemos

que la inclinación hacia la dependencia, el infantilismo, la minoría de edad, el capricho y todo eso que se ha llamado fijación compulsiva al principio de placer, parece más fuerte que la autopresentación como seres libres e inteligentes capaces de enunciar ante sí mismos y ante otros una verdad acerca de sí. Él creía que el ser humano no tiene naturaleza, y en eso acertaba. Pero las pulsiones que lo constituyen pueden encontrar mejor alivio y campo de juego en formas de vida ajenas por completo a la razón. Aunque Kant no lo ignoraba, no podía imaginar que en el futuro se levantara una organización social completamente destinada a fortalecer el infantilismo y el paternalismo a favor de poderes estatales y mundiales. Esta idea le parecía contradictoria. Para entender la posibilidad de tal sociedad, a él le faltaba identificar una sociedad dominada por los automatismos de la producción y la reproducción técnica, del consumo y de la ilusión de la carencia de límites. Comprender esta centralidad del automatismo de la producción técnica y del mercado le estaba reservado a Georg W. F. Hegel. Kant no logró ver claro en este punto porque la sociedad contemporánea no se había conformado con claridad todavía ante él.

Su filosofía era de lejos más precisa que su sociología, pero al menos Kant gozaba de la suficiente penetración como para reconocer al enemigo. Era especialmente doloroso que ya no fuera Garve, sino un viejo discípulo, Herder. Cuando éste publicó sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Kant vio claro que tenía que hacerle frente. De hecho, su opúsculo *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* era una clara alternativa a la obra de filosofía de la historia de Herder. La diferencia esencial entre las dos apuestas residía en que mientras que Herder pensaba que el *telos* de la historia universal está implícito en la misma naturaleza, y el hombre no hacía sino acompañarla, expresarla, pronunciarla y perfeccionarla, Kant sugería con fuerza que ese fin último ha de ser pensado, instituido y creado por el propio ser humano mediante la formación de una sociedad libre, anclada en la defensa de sus derechos y de su dignidad. Los dos autores pensaban que el ser humano quedaba en una posición intermedia, pero mientras que Herder creía que los seres humanos unían el mundo finito con el infinito divino, Kant se limitaba a identificar el terreno de la libertad como aquel que no está ordenado ni por el cielo de la revelación ni por la necesidad de la naturaleza, sino sólo por el esfuerzo humano y social consciente. Mientras que Herder mostraba la dependencia humana del *telos* natural general, Kant pretendía fijar el terreno originario e insustituible del *telos* humano. En realidad,

Kant no podía sospechar que las ideas de Herder acabarían siendo dominantes. Para él, no eran sino una variación de la vieja superstición que deseaba superar la conciencia de contingencia de los asuntos humanos vinculándolos a un Dios-naturaleza, sólo que ahora todo se apoyaba en una escritura más poética y atractiva y, por eso mismo, más peligrosa. Por su parte Herder, como luego tantos otros, acusó a Kant de proponer la formación de una «perfecta máquina gubernamental» como fin de la historia y, por tanto, de ser un cómplice de la tiranía. Esta acusación era desde luego falsa. Kant estaba interesado en crear un poder adecuado y justo, sabedor de que si no se hacía así, se acabaría imponiendo uno monstruoso y salvaje. Herder, al quitarle toda importancia a la política, favorecía mucho más la empresa de la tiranía que Kant, al pretender regularla. Desde entonces, y como iba a demostrar el primer Thomas Mann, los románticos impolíticos se han constituido en la mejor coartada de los poderes totalitarios.

Era un malentendido, por tanto, confundir la posición de Kant con una apología del régimen político de Federico II, como Herder sugería. Igual que Gotthold Ephraim Lessing, Kant sabía que tarde o temprano tendrían que asumir el enfrentamiento con aquel despotismo regio, y ambos pensaban que la libertad no se podía fracturar entre la actividad de pensar y la de actuar. La libertad de pensar y de conocer, de valorar y de opinar, pronto daría lugar a la exigencia de una libertad de actuar y de legislar. Los dos, por lo demás, sabían que medir el tiempo de la Ilustración era la clave de su éxito, y éste pasaba por regular el paso de los asuntos intelectuales a los políticos; así, la relación de Kant con Herder era significativa y decisiva. En esta continua polémica con el viejo alumno hay que situar el escrito más interesante, desde mi punto de vista, de todos los ensayos populares de Kant, el que ofrece más claves para una antropología racional y, por tanto, para una forma expositiva integral de su sistema: el *Probable inicio de la historia humana*, editado en enero de 1786 en la revista *Berlinische Monatsschrift*. En él Kant mostraba la imposible transformación de la contingencia de los asuntos humanos en una forma de necesidad. Todos los asuntos humanos se levantan sobre el vacío de un animal que ya no tiene naturaleza propiamente dicha, sino un conjunto de disposiciones ordenables de múltiples maneras, desde diversas instancias, a partir de muchas «políticas» humanas. Esta condición abierta del ser humano, dotado de una interioridad problemática, inasible, fuente continua de ilusiones, problemas y angustias, erosionaba con fuerza la perspectiva de un progreso continuo en la

historia, pero sobre todo mostraba la necesidad de definir los criterios de intervención de la acción humana. El ser humano —ésta era la cuestión— era sujeto, pero no podía dejar de hacerse a sí mismo objeto de su propia acción. Lo que no cabía era la coartada de creernos en la cresta de la ola de la evolución natural y seguir confiados en una especie de providencia laica inscrita en el seno de las fuerzas vivas de la realidad natural. Era preciso decidir y explicitar la *agency* humana. La pasividad era completamente imposible. La pasividad era siempre una forma de actividad.

A Kant le parecía necesario aceptar esta idea del ser humano, y los hechos desde entonces no han parado de darle la razón. El hecho de que muchos hombres vivan anclados en la más estricta tradición, en la más firme repetición de la vida de sus padres, es una de las formas de llenar el vacío originario que es toda vida humana, y también es consecuencia de una decisión y una forma de la libertad. La cuestión central a los ojos de Kant, sin embargo, era que por mucho que la tradición pretendiera cerrar las disposiciones abiertas del ser humano, y dotarlo así de algo parecido a una naturaleza, había pulsiones en nosotros que impedían ese cierre, sin por ello asegurar la capacidad de la autonomía. En esas pulsiones residía la clave del problema, que por lo demás siempre tenía que ver con la organización del tiempo de la vida humana. Con una genialidad que no siempre se le ha reconocido, pero que Freud desplegaría con determinación, Kant mostró que lo que a pesar de todo mantiene abierta la naturaleza humana es la asociación de dos pulsiones que, aunque fueran dimensiones animales, en el ser humano se desplegaban con fuerza exponencial: la vinculación del instinto de mímesis con el principio de placer. En muchos seres vivos la pulsión de mímesis se une al instinto de supervivencia, pero en el ser humano se une al principio de placer. Esta síntesis quiebra la pretensión de la vida tradicional a la hora de fijar el curso de la vida humana, y reconocerlo se convertía en el punto de partida para dominar estas dos fuerzas y para comprender la índole continuamente problemática de la vida humana. La síntesis de estas dos pulsiones ofrecía al ser humano una flexibilidad y una variabilidad tan amplias como su propia aspiración a la homogeneidad. En suma, somos seres complicados y precarios, fruto del hecho de que también somos contradictorios. Como Freud, Kant supo pronto que la solución a los problemas que generaba esta asociación de principio de mímesis y principio de placer no podía proceder de estos mismos principios.

Seres naturales

A pesar de todo, no somos tan diferentes de los demás seres naturales. En un escrito editado en 1786 con el título de *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, bastante paralelo al de su fundamentación de la moral, Kant demostró que la flexibilidad era el rasgo básico de la propia constitución de la materia. La rigidez de la vieja teoría corpuscular de Descartes no funcionaba en la realidad. Aquella flexibilidad resultaba del juego de dos fuerzas igualmente inseparables: la de repulsión y la de atracción. Algo en la materia mantenía unidas sus partes, con una aspiración de concentración y de densificación, con una atracción hacia sí semejante al principio de placer en el ser humano, que desea vivir en la continuidad de una interioridad gozosa y permanente. Pero una fuerza contraria lleva a la materia a repeler toda penetración en su ser y, por tanto, a impedir que la atracción llegue a la extrema concentración en un punto tan denso que eliminaría la extensión. Por eso, la materia puede ser comprimida hasta el infinito pero no puede desaparecer su espacialidad, porque no puede desaparecer la resistencia que la impenetrabilidad presenta a la atracción. Esa resistencia procede de la otra fuerza de repulsión y permite reconocer lo externo como externo, de la misma manera que la mímesis reconoce la exterioridad, en su estado de tal, como obstáculo al sentido del placer pero al mismo tiempo como estímulo para mantenerlo vivo. En suma, el ser humano no es tan diferente de la materia: llena un tiempo como la materia llena un espacio, ambos concretos y limitados, ambos flexibles, obedientes al juego, siempre activo, de la atracción y de la repulsión en un caso, de la mímesis y del principio de placer en otro. Y de la misma manera que la matemática no podía representar esta flexibilidad, ninguna previsión, cálculo, ley, necesidad o algo parecido podría representar desde fuera el juego de las pulsiones humanas. La verdad de ambas debía producirla el ser humano. En conclusión, la materia ofrecía un aspecto tan desorganizado como el ser humano. Para que la matemática pudiera intervenir, debía atenerse al supuesto de una flexibilidad limitada, de cierta rigidez que integrara los elementos de la geometría, las líneas rectas básicas con las que se forman las ecuaciones y las figuras de la geometría de Euclides. Sin ello, la construcción científica de la geometría no decía la verdad de los cuerpos. De la misma manera, para que la ética pudiera decir la verdad de aquellas dos fuerzas del ser humano, tenía

que dotarlo de una *Bildung*, y proveerlo de una formación, una figura, una flexibilidad limitada, una educación. Éste era el sentido de la filosofía que formaba un carácter humano.

Mientras que la *Bildung* de la geometría forma las figuras en el espacio y así conoce la materia en sus dimensiones mecánicas, disciplinando un exceso dinámico siempre posible, la *Bildung* de la ética forma figuras humanas en el tiempo, disciplinando el infinito de una mímesis entregada al principio de placer. Pues bien, la manera de disciplinar los excesos dinámicos que puede experimentar el tiempo del ser humano dominado por el principio de placer y el de mímesis consistía para Kant en orientarse en el pensamiento. El control del tiempo de cada persona y su relación con el tiempo de la especie le parecía a Kant el problema central de la filosofía del futuro. Este interés resultaba muy próximo al del otro gigante alemán de esta época, Lessing, cuyos aforismos sobre *La educación del género humano* habían sido editados en la víspera de su muerte, ocurrida en 1781. Era bastante lógico que la disputa central acerca de este problema tuviera su origen en la figura de Lessing. En efecto, de manera vehemente, Friedrich H. Jacobi, un comerciante renano con aspiraciones filosóficas y literarias, se había anticipado a publicar su correspondencia con Moses Mendelssohn, en la que se analizaba cuidadosamente las afinidades de Lessing con la filosofía de Baruch Spinoza. Jacobi, socio de Hamann en la defensa de un luteranismo fideísta, había descubierto con estupor que todo el grupo de filósofos alemanes que se había configurado alrededor de la Ilustración berlinesa, y el de aquellos que entre los más jóvenes seguían las huellas de Goethe y de Herder, en el fondo resultaban afectados por el panteísmo de Spinoza, cuya consecuencia más precisa resultaba la imposibilidad de pensar un Dios personal. Jacobi se dispuso a denunciar esta situación del pensamiento alemán y publicó lo que se suponía que era una correspondencia privada. Su gesto no fue muy gallardo, pero su intervención determinó el futuro de la filosofía alemana.

Kant se había visto inmerso en la polémica por Jacobi, en una nota en la que se denunciaba su posición con una especial sutileza. Según Jacobi, que en esto hacía un guiño a Herder, el Kant de la *Crítica de la razón pura* había traicionado al mejor Kant, el que había enseñado a la generación joven con escritos como el *Único fundamento posible de demostración de la existencia de Dios*, en el que se revelaba la centralidad de la noción de existencia como anterior a toda construcción lógica racional. Ahora se había entregado a un misticismo racional

que no podía ocultar su procedencia spinoziana, y la única diferencia con Lessing consistía en la ocultación de este hecho: carente de la valentía de Lessing, Kant procuraba confundir a todo el mundo con una variación completamente atea de la filosofía de Spinoza. En efecto, Kant recogía sus consecuencias, los dos atributos infinitos del espacio y del pensamiento, pero en lugar de hacer de ellos atributos de la sustancia divina, los convertía en formas derivadas de la única y verdadera sustancia *causa sui*: la subjetividad humana. Ésta, llamada con pompa subjetividad trascendental, ocupaba ahora el lugar de Dios. La operación del racionalismo llegaba así a su final y el ser humano desplazaba a Dios de su centralidad. En el universo no quedaba más sustancia que la del sujeto trascendental, y esta conclusión le parecía a Jacobi una monstruosidad.

Kant no apreciaba a la gente como Jacobi, pero no despreciaba su poder ni su influencia. Sabía que una parte de Alemania simpatizaba con sus posiciones y se dispuso a contestarle. Sin embargo, por nada del mundo quería ser confundido con Mendelssohn y los demás berlineses: él tenía su propia posición, y aunque ésta era más afín con la de la *Berlinische Monatsschrift* que con el misticismo renano de Jacobi y sus amigos, en modo alguno podía sentirse cómodo perdiendo su centralidad y su especificidad filosófica. Esta urgencia marcó la escritura del ensayo *Qué significa orientarse en el pensamiento* en el que, con una estrategia muy convincente, Kant intentó demostrar que las diferencias reales no estaban entre Jacobi y Mendelssohn, sino entre ambos y la filosofía crítica. ¿Qué importancia tenía que se creyera a pies juntillas en el sentido común o en la fe tradicional de la comunidad luterana? Lo decisivo es que ninguno de los dos deseaba orientarse por la razón crítica, por la capacidad de someter los propios postulados a un argumento de prueba. Sin duda, el ser humano debía creer en algo, porque la finitud de su razón teórica estaba bien marcada en la *Crítica de la razón pura*. Pero que el ser humano tuviera que «creer» no quería decir que pudiera creer «cualquier cosa». A su manera, la razón tenía algo que decir también respecto de las creencias, y de hecho siempre lo hacía. Respecto de las cosas cotidianas, lo que caracterizaba un sentido común aceptable era su carácter de razonable, pero respecto de la moralidad el asunto era más complejo, pues aquí estamos en el campo de lo racional. Lo más lógico sería definir una «fe racional» que tendría como objetivo creer en aquello que debemos pensar como necesario para entender la posibilidad del triunfo de la razón práctica en el mundo. La creencia era un complemento interno

de la vida moral. Ésta no habla de un ser, sino de un deber ser, de algo que sólo puede llegar a ser en la medida en que el ser humano crea poder realizarlo y se comprometa en la práctica con ello. Frente a las noticias negativas de la realidad, la creencia racional retiraba la última palabra a los hechos y a las decepciones. Incrédulo sería el que no cree en lo necesario para la razón práctica, para su libertad y para su realización.

Para dejar más clara su posición —filosófica y política— Kant publicó una introducción a un escrito de su discípulo Ludwig Heinrich Jacob contra las *Horas matinales* de Mendelssohn, que suponemos redactado por las mismas fechas que el ensayo anterior. Allí no sólo alertó contra el desprecio sutil que dedicaba el berlinés a la filosofía especulativa, sino contra su irenismo filosófico, más bien un cierto indiferentismo. Kant era consciente de que la especulación determinaba las posiciones personales ante el mundo y definía la responsabilidad ante la realidad, pero a fin de cuentas Mendelssohn no había podido resistir la ofensiva de Jacobi, que tenía como finalidad política denunciar a la Ilustración berlinesa ante el nuevo rey de Prusia, mucho más crédulo, hipócrita y supersticioso que su padre Federico II. La ofensiva se planteaba en toda regla y un partido religioso y fanático rodeaba a la vieja élite del rey anterior, encabezada por el filo-kantiano Uhland Zedtlitz. Así que Jacobi no paró. En 1787 escribió una obra en la que atacaba con claridad a Kant y con la que esperaba eliminar el lugar común de que la filosofía crítica era la consecuencia necesaria de la de Hume. La obra *David Hume, sobre la creencia, o idealismo y realismo* (1787) afirmaba que la única manera de dotar a nuestras impresiones sensibles de un valor de exterioridad y de conocimiento existencial era la fe, no la operatividad del entendimiento. Así que Jacobi insistía en las primeras críticas a Kant, las que hacían de él un filósofo en la línea de Berkeley. La filosofía crítica no tenía noticia de la existencia exterior por no disponer en este terreno de la fe; compatible con Hume no era el criticismo, sino el fideísmo.

Esta posición exigía una respuesta, y no podía ser otra que una nueva edición de la *Crítica de la razón pura*, que llevaba tiempo agotada. Kant trabajaba en la nueva edición desde hacía tiempo y su voluntad era intervenir a fondo en el antiguo texto. Su actitud ante su nuevo reto reflejaba ansiedad e inquietud. Por una parte, había identificado los puntos débiles y deseaba mejorarlos, como en el caso de la «deducción trascendental»; por otra, no podía olvidar los comentarios críticos de Garve y las asociaciones de su obra con Berkeley. Por ello subrayó su realismo empírico y añadió ese espléndido apartado que lleva por

título *Refutación del idealismo*. Además, a los nuevos enemigos como Jacobi les dirigió una larga nota en la que reclamaba que la noción de existencia y su conocimiento objetivo a través de la intuición no se pueden confundir con una creencia, sino que consistían en un sentido. No está en nuestro poder rechazarla, como sucede con las creencias, sino que la intuición se nos impone. Por último, si es verdad mi vieja hipótesis —expuesta en *La formación de la Crítica de la razón pura*— de que el capítulo de los «Paralogismos de la razón pura» es el más reciente de entre los escritos para la primera edición, era lógico que Kant no se sintiera especialmente contento con una serie de confusas expresiones acerca del estatuto del Yo que se habían vertido en el texto de 1781, por lo que este capítulo fue profundamente rehecho. Aunque la primera *Crítica* quedaba muy mejorada en la segunda edición —diga lo que diga Heidegger sobre este particular—, Kant no estaba completamente satisfecho. Todavía en pruebas de imprenta, hacia abril de 1787, añadió el nuevo prólogo junto con largas notas que subrayaban el carácter realista de nuestra sensibilidad y la centralidad de la espacialidad para entendernos como seres naturales.

Seres morales

Jacobi había publicado, en el complejo sistema de textos que integraban su libro *Sobre la doctrina de Spinoza*, una serie de proposiciones contrapuestas sobre la libertad humana que en su conjunto constituían el más firme intento de asumir que no podía haber libertad sin garantizar la espiritualidad del alma humana, en una posición que Kant no podía aceptar. Podemos decir que la polémica con Jacobi continuó con la redacción de la *Crítica de la razón práctica*, aunque la obra estaba ya anunciada desde años atrás, cuando Kant juzgó conveniente editar la *Fundamentación* como estadio inicial y preparatorio de la segunda *Crítica*. Hacia finales de 1787 o principios del año siguiente ya estaba en la calle la segunda *Crítica*, con su intento de medir el alcance de la razón pura práctica. La posición de Kant era compleja: si la *Fundamentación* había establecido el principio supremo de la moralidad, ahora deseaba argumentar que la libertad era la *razón de ser*, la fuente del imperativo categórico, de la misma manera que el imperativo era la *razón de conocer* la libertad. Como la primera obra había establecido firmemente el imperativo categórico, la *Crítica* deseaba mostrar que éste sólo era posible mediante la capacidad de la razón pura práctica caracterizada

como voluntad racional buena y libre. La «razón pura práctica», otra palabra para la libertad, era la condición de posibilidad del imperativo, y tomar en serio el imperativo era tomar en serio la libertad: una cosa no se podía entender sin la otra. Ahora bien, la cuestión era si la razón pura práctica, al saberse, en su más profunda clave, voluntad racional buena, estaba en condiciones de saber algo más de sí misma.

Esta comprensión de la libertad humana como la posibilidad de fundar una norma capaz de caracterizarse como voluntad racional aproximaba la subjetividad racional humana a la verdadera condición de la subjetividad divina. La diferencia estaba en la vivencia de esa máxima como deber o en la vivencia por parte de Dios como inclinación o amor. En este punto, la subjetividad divina y la humana se separaban de forma radical. Pero si el ser humano había sido capaz de elevarse a una representación intelectual de lo que Dios podía vivir como amor, la cuestión era investigar qué más compartían ambas subjetividades. Kant llegaba a la conclusión de que allí, en la norma de una voluntad buena, se acababa todo. Sin embargo, pensaba que de ese instante único se podía derivar al menos la posibilidad de pensar la no contradicción entre nuestro mundo y esa subjetividad divina. Con ello, podíamos «pensar» que nuestra acción moral no necesariamente estaba alojada en la soledad de un cosmos indiferente. No había manera de querer actuar según y por la libertad, de querer su imperativo, de querer su máxima buena, de tener buena voluntad, y no querer la existencia de un mundo en el que los seres humanos dignos de la felicidad la obtengan. Querer que exista Dios es un anhelo de todo corazón moralmente dispuesto, tanto como querer ser inmortal, mantenerse anclado en el afecto hacia la humanidad sin repudiarla, allí donde se encuentre y a pesar de todo lo malo que ha hecho, y esto para Kant era suficiente. Y era algo más que suficiente, porque de esta manera se impedía que nadie hablara por Dios, juzgara por Él, lo representara y lo monopolizara. Y con ello se buscaba identificar una forma de existencia tal del ser humano en la Tierra, que le fuera esencial un vínculo afectivo hacia todos los seres humanos pasados y futuros.

Tiempos calientes

Era lógico que Kant no tuviera muchos amigos entre los que, todavía en secreto en 1787, apoyaban las tramas conservadoras del nuevo gobierno real. A pesar de su frenética actividad, el éxito de la reacción

no había cristalizado y la inercia de los acontecimientos mantenía la apariencia de que Kant era apreciado en la capital del reino de Prusia. Todo parecía normal. Cumpliendo más o menos con las formalidades, el famoso Kant era apreciado por la institución universitaria, donde ejercía sus cargos con regularidad. Sin embargo, los testigos comenzaron a percibir un Kant más apasionado, irritado, combativo, inflexible. Sus intervenciones en las conversaciones a menudo eran un poco más exaltadas, su defensa de los candidatos judíos más encendidas y contundentes, su hostilidad frente a los profesores conservadores más nítida. Tanto fue así que Hamann, que lo conocía bien y que no tenía especiales motivos para defenderlo, en algunas cartas disculpó su impetuosidad, que a su parecer estaba compensada con su buena fe y su inocencia. La muerte de Green lo afectó mucho; la de Hamann —en 1788, en Münster, donde había recalado tras un viaje a Dusseldorf para buscar protección y auxilio en casa de Jacobi— lo afectó menos, pero de una manera u otra, eran los signos de que la vieja generación se iba quedando sola. Los hábitos cambiaron. Kant se volvió más hogareño, pero también más puntilloso con los amigos, a los que presionó sin límites para defender la filosofía crítica, y más reservado en las conversaciones con la buena sociedad. Incluso llegó a romper con algunos de sus amigos más íntimos, como Christian Jacob Kraus, sin duda porque su exigencia de hacerle escribir a favor de la filosofía crítica acabó por colmar su amistosa paciencia. Pero cabe decir, en favor de Kant, que contaba con la adecuada percepción de los acontecimientos políticos y que su filosofía corría serio peligro de despeñarse ante la doble presión de Jacobi y sus amigos, de Herder y su vieja hostilidad, y de los nuevos hombres del rey, como Johann Christoph von Wöllner, animados por un fanatismo religioso de la peor especie. Que algunos rezagados, como el converso Karl Leonhard Reinhold, se abrieran camino en la universidad alemana de Jena con exposiciones populares de la filosofía crítica no cambiaba las cosas de forma sustancial. Ninguna de todas aquellas tensiones parecía ajena a lo que se sabía a voces: que la posición del rey de Francia era insoportable y que la crisis europea no podía tardar en estallar. Prusia, un reino siempre forzado por el juego de poderes internacionales, siempre amenazado por ellos, asediado por Austria y por Rusia, disponía de una especial sensibilidad para el momento de la crisis. Sus policías y espías se mostraban muy activos, y los amigos de Kant, como Johann Erich Biester, fueron de los primeros en ser perseguidos, interrogados y encarcelados.

Hacia finales de 1788 todo esto ya estaba claro. Wöllner había sustituido a Zedlitz y había hecho publicar un famoso edicto en el que se hablaba con desprecio de la *Aufklärung*, la Ilustración. Las claras amenazas habían comenzado a circular y los jóvenes radicales, como Johann Gottlieb Fichte, se decidieron a la lucha. Entonces estalló la Revolución francesa. Friedrich Schiller y el propio Christoph Martin Wieland se mostraron entusiasmados con ella, mientras Goehte se revelaba más cauto. La política en su sentido más caliente había regresado a la actualidad y, cuando llegaron las noticias del estallido de la Revolución parisina, todos los intelectuales alemanes se posicionaron. Pocos lo hicieron en contra durante los primeros meses, y Kant fue de los más expresivos a la hora de reconocer el componente carismático del magno acontecimiento. Se dice que, al saludarlo, empleó las palabras del sacerdote que reconoció a Jesús en la presentación en el templo: podía irse en paz a la tumba porque había contemplado la gloria del mundo. Su valoración no varió jamás, y nunca toleró en su presencia comentarios contrarios a la Revolución sin intentar rebatirlos. Su aproximación no estaba exenta de cierta mitificación; deseaba juzgar sobre todo el principio filosófico que la Revolución encarnaba, aunque para ello tuviera que desconocer poderosas realidades que podían amenazar con perturbar su propio desarrollo. Sin embargo, para Kant, la coincidencia de los hechos con un adecuado principio político y moral, aunque fuera temporal, le parecía suficiente para elevar la Revolución a la categoría de mito racional.

Por aquel tiempo, mientras se agotaba el año 1789, Kant trabajaba en lo que sería su tercera *Crítica*, editada un año más tarde. Como sucedía con las cuestiones relacionadas con la moral, abordadas en la segunda gran obra sistemática, los temas que iban a componer el libro titulado *Crítica del Juicio* venían ocupando el pensamiento de Kant desde hacía mucho tiempo. Sin embargo, estos viejos temas del análisis del gusto, de lo bello y lo sublime se mezclaban con los nuevos temas provocados por la filosofía teórica, como asentar de manera adecuada el sentido regulativo de la finalidad en la naturaleza, proponer el uso sistemático de las ideas en su estudio científico y, sobre todo, explorar el alcance y los límites del nuevo campo de investigación natural caracterizado por la centralidad de la idea de vida u organismo. Todo esto tenía que ser expresado en las categorías de las facultades subjetivas de su filosofía trascendental, y el esfuerzo resultó gigantesco: tan complejo fue su argumento, que Kant tuvo que escribir dos versiones de la introducción a la obra y, aun así, no fue ni convincente ni claro; senci-

llamente, quería atar demasiados cabos sueltos en su sistema. Entre ellos debían analizarse los temas que exigían una adecuada relación entre filosofía teórica y práctica. Así, el uso de la teleología no era indiferente al capítulo de «Los postulados del pensar empírico en general» de la *Crítica de la razón pura*, y la relación entre lo bello y lo bueno no era un asunto menor para entender la posibilidad de una reconciliación entre el bien moral y la felicidad, y para fundar una comunidad de seres humanos relacionados de forma sensible con la tierra y el paisaje, elementos centrales del republicanismo político.

En síntesis, la tercera *Crítica* es una mezcla compleja de elementos antiguos y de nuevas exigencias del sistema, a lo que hay que añadir algunos elementos cuya necesidad sólo se intuye si se conocen las polémicas en las que Kant se había visto envuelto en aquellos años, entre las que la más importante era neutralizar el empuje de la posición panteísta de Herder. Todo ello hace tortuoso el argumento de Kant en la tercera *Crítica*, con un exceso en cada párrafo de asociaciones filosóficas que no evitan alusiones directas a los sucesos políticos del día, lo que hace de su lectura un tormento. Por lo demás, es una obra impresionante expuesta en una retórica pésima y en una época en que el talento de Kant se resentía por su avanzada edad. Los progresos más consistentes y fascinantes tienen que ver con la teoría de la evolución natural, el papel en ella de las catástrofes, la necesidad de suponer un *telos* de la vida para comprender su juego, y la necesidad de encarar un estudio de los seres vivos como totalidades orgánicas y no como autómatas según el viejo sentido cartesiano. Goethe, que apreció tardíamente esta *Crítica*, se aprovechó de sus intuiciones para sus investigaciones naturales y para desplegar sus puntos de vista. Por lo demás, el propio Kant había usado con interés los materiales de un talento secundario pero estimulante como Johann Friedrich Blumenbach. Con ser mucho, no se reducía a todo esto la influencia de la tercera *Crítica*, pues debe aludirse a la gesta de poner en circulación un sentido trágico de lo sublime, sin el que resulta muy difícil entender la teoría de la tragedia de Schiller y, con ello, buena parte del arte occidental posterior hasta hoy día. Sin embargo, cuando tenemos que medir su influencia sobre la posterioridad filosófica descubrimos un efecto inesperado de esta tercera *Crítica*: el de inaugurar de forma más bien involuntaria la llamada época del Genio, pues puso en circulación esta categoría, que habría de organizar la estética europea hasta la época de las vanguardias.

Contra los leibnizianos

Con la *Crítica del Juicio* Kant acababa su proyecto filosófico más importante, y lo hacía justo cuando la época comenzaba a generar un espacio político y social hostil a la Ilustración, a la manera en que Kant la entendía. De hecho, esa hostilidad iba a mantenerse en la historia europea durante casi dos centurias, tiempo en el que, a pesar de reconocer la importancia de la obra crítica, la intelectualidad europea se empeñó en ignorar la dimensión normativa de la filosofía kantiana y dejó de vincularse a ella. Es probable que ese abandono haya contribuido a que esta larga época, llena de tragedias, incompetencia y desdichas, haya hecho de Europa un lugar más bien irrelevante en el mundo, con un futuro seriamente comprometido como realidad política, social y cultural. Con más lucidez que muchos de sus seguidores, Kant comprendió que aunque su filosofía estuviera acabada, no lo estaba ni mucho menos su trabajo de exposición, de defensa y de expansión eficaz de la Ilustración. Por eso se entregó inmediatamente y con energía renovada a la tarea de refutar los ataques que, en su opinión, afectaban de forma central el futuro destino de su obra crítica. Unos de ellos fue el de Johann August Eberhard, un conservador que pretendía defender que Leibniz era mucho más importante que Kant.

Kant sabía que el leibnizianismo era la posición filosófica que permitía a la época volver a esa mezcla de misticismo, confusión, religiosidad intimista y espiritualidad irresponsable que él había conocido en su juventud y contra la que había luchado con fuerza. Así que Kant se armó con toda la ironía y el sarcasmo que pudo para demostrar que la *Crítica de la razón pura* no había pasado en vano, y que en ella todavía alentaba lo único bueno de la filosofía de Leibniz, esa aspiración a ofrecer una idea sistemática de las relaciones entre la teoría y la práctica, la naturaleza y la gracia, la necesidad y la libertad. Incluso más, desde la filosofía crítica se podía proponer una idea precisa para identificar y defender adecuadamente el optimismo leibniziano. Ahora bien, con sus armas críticas se podía limpiar la época de todas las mixtificaciones y confusiones en las que los espíritus complacidos ofrecían sus pasteleos con las más retrógradas creencias.

A revisarlas, y a examinar la temática en la que Leibniz se había mostrado completamente innovador —el asunto de la teodicea—, se entregó Kant en otro trabajo que lleva el título simétrico de la crítica

a Eberhard. Si aquí había hablado de cierta manera de entender la *Crítica* que hacía inútiles todos los esfuerzos por mejorar la filosofía teórica, en el nuevo mostró su contrapartida: la inutilidad de todos los ensayos filosóficos por elaborar una teodicea. En este ensayo, titulado *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea*, donde Kant se aproximó al mito bíblico de Job con una agudeza extrema, se defendía que el optimismo no podía aplicarse a la valoración de los planes de Dios en relación con el mundo. Por esto mismo, apenas tenía sentido que nos preguntáramos acerca de las razones por las cuales Dios permite, justifica o produce el mal en el mundo. De esto se sabía bien poco, y Job estaba en lo justo al exigir a sus amigos que enmudecieran con sus razonamientos destinados a explicar la causa por la que él se hundía en la miseria. Estos impostores desconsiderados perturbaban el único problema real, la relación íntima de Job con Dios, el examen de su sincero corazón y su lucha por resistir una falsa convicción que nunca debió dejar crecer en sí: que él era un bendito a los ojos de Dios. Job mostraba que la religión era un diálogo con Dios, no sobre Dios. Y de la misma manera que en la *Crítica de la razón pura* Kant había sugerido que la grandeza del Dios de Israel reside en que nos ha dado como supremo mandato no hacernos ninguna imagen de Él, ahora una vida religiosa apropiada a este Ser que así se manifestaba era la de un diálogo interior que ni siquiera podía enunciarse en una palabra, sino en una experiencia, en una búsqueda de sinceridad en la intención buena del ser humano hacia los demás. La fe era una cuestión interior y era una experiencia moral cuyo contenido no se podía expresar mediante el aparato de categorías de la *Crítica de la razón pura*, sino mediante el análisis permanente de la sinceridad en nuestra relación con una voluntad buena. Un Dios que no permite dibujos, tampoco permite ese intercambio de palabras que busca la verdad de las cosas de forma compartida en el espacio y el tiempo. Aquí la verdad era la sinceridad y era el último repliegue de la subjetividad sobre sí misma. Sin duda, era el momento más peligroso, el más dispuesto a la mentira y al autoengaño, a la insinceridad y la falsedad. Dios era la idea poderosa y eficaz para salvarnos del peligro de caer en la complacencia moral. Antes que experiencia de ser elegido, de ser puro, de ser piadoso, Dios era un modelo perfecto, diseñado para medir nuestra distancia de Él, y por eso afín a la actividad de la crítica.

No sería éste el último momento en que Kant se enfrentó a Leibniz y a lo que representaban los leibnizianos. Uno de los trabajos fi-

nales más interesantes de Kant en el campo de la filosofía teórica es un escrito, finalmente inédito en vida de Kant, en el que pretendía dar respuesta a la cuestión planteada por la Academia de Berlín, que reclamaba identificar *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolf.* El trabajo no debió de estimular a Kant desde el principio: la pregunta se había planteado en 1788, pero la Academia no había considerado que los trabajos presentados inicialmente fueran de mérito, y una y otra vez se vio forzada a ampliar el plazo de admisión. El último plazo llegó hasta 1795, y fue esta última prórroga la que animó a Kant a presentarse. No debió de decidirse de forma nítida, por cuanto el manuscrito permaneció sin acabar, y desde luego sólo fue editado tras la muerte de Kant. Éste comenzó los trabajos en noviembre de 1793 y los estructuró a través de una variación de la *Crítica de la razón pura.* Primero identificó a los dogmáticos, entre los que no dudó colocar a Wolf y Leibniz; luego venían los escépticos, que eran los que sin poder aceptar las fabulaciones de la armonía preestablecida y de las mónadas, no estaban en condiciones de ofrecer una posición afirmativa sobre estas cuestiones y meramente se limitaban a destruir. Por fin, estaba la filosofía crítica. Con una sutileza reflexiva extrema, Kant defendió que todo su pensamiento crítico se centraba en dos principios (el espacio y la libertad), frente a los cuatro que ofrecía la filosofía de Leibniz. El espacio, que como había demostrado la *Crítica de la razón pura* era fundamental incluso para entender el tiempo, dada la primacía del sentido externo, servía de base para una metafísica teórica que, sin duda, se reducía a los principios fundamentales de toda experiencia posible, expuesta por Kant en la «Analítica de los principios» de la primera *Crítica.* El segundo principio, la libertad, fundaba la parte exclusivamente inteligible, la metafísica de la filosofía práctica. El paso del espacio a la libertad constituía el paso de lo sensible a lo suprasensible y no podía ser unificado ni derivado desde ningún principio ulterior fundamental. La obra crítica, por tanto, era propiamente un progreso en el campo de la metafísica, pues había posibilitado tanto la metafísica teórica como la práctica, al considerar a Dios, el Alma y el Mundo como exigencias inteligibles de la razón práctica.

Hacia 1794 era evidente que los jóvenes filósofos deseaban lo que Kant no les ofrecía: una mirada filosófica sistemática. El esfuerzo de Kant resultaba a la vez oportuno e inoportuno. Oportuno porque ya desde la obra de Reinhold se dejaba sentir la necesidad de ofrecer una exposición contundente de la filosofía de Kant. La obsesión por el sis-

tema se apreciaba en la época con nitidez y se dejaba sentir la ilusión de presentar una filosofía de una pieza, como la de Spinoza. Sin embargo, el ensayo de Kant sobre *Los progresos*, de haber sido conocido, habría sido inoportuno, porque reconocía con toda evidencia que Kant no podía reducir su sistema a un único principio absoluto que fuera capaz de reunir espacio y libertad. No había otra unidad que la retórica estética de lo bello y lo sublime. De haber conocido este ensayo insuperablemente dualista, los jóvenes kantianos —que pronto comenzarían a ser legión, si hemos de contar a los jóvenes amigos del seminario de Tübingen, Hegel, Friedrich W. J. Schelling y Friedrich Hölderlin— se habrían dado cuenta de que el viejo Kant no podía pasar de allí. Quizás el principio que podía reunir espacio y libertad ofrecía la oportunidad de una nueva metafísica que pasaba por la cuestión de la vida como principio absoluto. Schelling lo percibió con una intuición filosófica genial; la época no estaba madura para este enunciado, desde luego, pero lo buscaba en medio de vagos presentimientos. Sin embargo, también puede creerse que los intereses especulativos ya no eran el centro de las preocupaciones kantianas. Aunque muchos jóvenes no podían aceptar la presentación del sistema como la había dejado Kant, por cuanto ofrecía demasiadas fisuras para el escepticismo, la inmensa mayoría de ellos militaba en el partido de la Ilustración y de la libertad política, aunque no se sabía por cuánto tiempo. Una época radical pronto ve cómo los espíritus se dividen, y las grandes filosofías, como la de Kant, siempre acaban presentando el fatídico destino de servir a ideas dispares. Este punto clave, la unidad de los principios kantianos con los intereses ilustrados, era una exigencia sagrada para él, y de ahí que sus obritas prácticas del período sean mucho más interesantes que las destinadas a la filosofía teórica. Aquéllas jamás se quedaron en el tintero ni en manuscrito.

Perfilando las cuestiones prácticas

La obra crítica necesitaba brazos nuevos, jóvenes, y las exposiciones más bien mediocres y populares de Reinhold no podían bastar. Otros se acercaron a Kant, como Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter, y se convirtieron en sobrios expositores de su filosofía teórica. Y otros, en fin —como Salomon Maimon, que contaba con las referencias del grupo judío de Berlín—, eran demasiado geniales, libres y pintorescos como para desempeñar un papel meramente sub-

sidiario en el campo del pensamiento y prefirieron construir una filosofía propia, extraña pero genial, para luego quedar sepultados por la historia, que por aquel entonces comenzó a ir demasiado deprisa. Cierto espíritu de la época se dio cita en Königsberg cuando un joven casi hambriento pero dotado de genio y de pasión, en lo más granado de sus veintinueve años, se acercó a la casa de Kant en julio de 1791. Con un instinto certero, Kant lo acogió y lo protegió, lo ayudó y lo mantuvo en la ciudad mientras Fichte escribía un *Ensayo de una crítica de todu revelación* con la fiebre de estar en el lugar adecuado y en el momento justo. La obra era de alta especulación y defendía con bastante radicalidad las posiciones convergentes de Lessing y Kant. La sustancia del argumento consistía en que la revelación era necesaria mientras los pueblos y las gentes están en su infancia, pero que la verdadera revelación es la que estimula el camino del ser humano hacia la independencia y la libertad de su propia autonomía moral. Así que esta revelación apropiada se clausuraba a sí misma, se tornaba prescindible, buscaba transcenderse a sí misma en una moral racional en la que se salvaba la totalidad de su contenido filosófico. Si una revelación integraba elementos impropios de la moralidad, u organizaba las cosas para hacerse necesaria y perenne a sí misma, entonces ofrecía los criterios innegables de su propia falsedad. Una revelación que se eternizase sólo serviría para afianzar el poder de un grupo de pastores interesados en mantener a una humanidad menor de edad y antiilustrada.

Fichte estaba tan cerca de Lessing como de Kant. Con firme decisión y con una perspicacia política indudable, Kant presionó todo lo que pudo a su editor para que publicara el manuscrito, que al aparecer anónimo hizo creer a todo el mundo que se trataba del esperado libro kantiano sobre la religión. El revuelo fue inmenso, pero Kant instruyó al público sobre quién era el verdadero autor. No podemos imaginar que Fichte deseara mantenerse en el anonimato, pues era un joven impulsivo, seguro y arrojado, que siempre demostró que no temía al peligro y más tarde afrontó con gallardía tremendas presiones y persecuciones, en las que la intelectualidad alemana de la época sacó lo peor de sí misma; especialmente triste fue que gentes como Schiller y Goethe no pudieran verse al margen de estos asuntos. Así pues, cabe suponer que si Fichte ocultó su nombre no fue a petición suya: seguro que el editor prefirió mantener el anonimato porque de esta manera jugaba con la ambigüedad de que el texto fuera del propio Kant. Por estas fechas ya se sabía que se le había rechazado su segundo ar-

tículo sobre la religión, por lo que se suponía que Kant se había decidido a imprimir su manuscrito de forma anónima. Cuando en julio de 1793 desveló que él no era el autor, quiso sinceramente reconocer la fuerza y el talento del joven Fichte, que de repente se hizo tan famoso que fue contratado casi de inmediato para explicar filosofía crítica en Jena, donde se había refugiado lo que quedaba de la Ilustración berlinesa. Allí se iba a desplegar el nuevo movimiento idealista, con sus primeras lecciones sobre la «doctrina de la ciencia», aunque por el momento no se presentaba sino como una radicalización de la filosofía de Kant. Fichte no sabía, o no quería saber, que él ya era otra cosa. Quizá lo fuera desde el principio, y esto era algo que sospechaban los Johann Kaspar Lavater y demás.

Al revelar que no era el autor del *Ensayo de una crítica de toda revelación* Kant también quería impedir que sus problemas con la censura regia escaparan a todo control. Para entender este asunto hay que referirse a los hechos que habían tenido lugar un poco antes. Después que Fichte acabara su libro sobre la revelación, Kant se impuso la tarea de escribir su propia versión de la filosofía de la religión, y así envió en febrero de 1792 a la *Berlinische Monatsschrift* un ensayo titulado *Sobre el mal radical en la naturaleza humana*, y que iba a ser el primero de los tratados de su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Aunque la publicación se editaba ahora en Jena, Kant quiso desafiar a la censura de Berlín y presentó su escrito a examen. El artículo fue autorizado, pero cuando Kant envió el segundo, titulado *De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre*, vio cómo se rechazaba la autorización. En este momento, cualquier obra anónima sobre religión desafiaba claramente los decretos de Wöllner y Kant no deseaba poner las cosas peor con una manifiesta desobediencia. Fichte no era prusiano, por lo que no estaba obligado a obedecer la orden, así que revelar su autoría no le perjudicaba, y mantener el rumor de que el libro era de Kant era correr un riesgo innecesario. Pero correr riesgos adicionales era una cosa y callar otra bien diferente. Kant estaba dispuesto a hablar, sólo que con su nombre y cumpliendo escrupulosamente la ley. Reunió los trabajos sobre el mal radical y organizó con ellos un libro, lo retiró de la *Berlinische Monatsschrift* y lo presentó a la Facultad de Teología de Königsberg. Ésta dictaminó que el libro era un tratado de filosofía. Entonces Kant lo presentó a Jena, que autorizó la publicación. Finalmente, el libro, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, salió en Leipzig en 1793, con sus cuatro capítulos, incluido el autorizado, el prohibido, y otros dos con duras críticas al sistema

oficial del clero. Prometió compensar a la revista con un ensayo de la máxima relevancia, que hoy se conoce como *Teoría y praxis*.

Aunque todos los pasos habían sido legales, no por eso la orden de Wöllner fue menos desafiada. La estrategia de Kant consistía en argumentar que él no había publicado sobre teología, sino sobre filosofía, y luego pudo añadir que la censura no era competente para definir el campo científico de un libro. Si éste hubiera sido declarado de teología y destinado al pueblo, era normal que se cumpliera el edicto de Wöllner. Pero Kant no era un predicador ni un teólogo, y esto lo decía la universidad. Al atenerse a estas prácticas, Kant se limitaba a continuar una tradición secular protestante que no podía deshacerse por un mandato imperativo concreto de un gobierno. Por lo demás, el libro no era completamente nuevo en sus doctrinas, aunque Kant introducía una retórica nueva y fascinante acerca de la adecuada manera de exponer la dimensión religiosa de la moral. La expresión «revolución» era ahora muy central en sus escritos, y desde cierto punto de vista Kant reclamó que sin una experiencia revolucionaria la moral no era comprensible como experiencia humana. En suma, la revolución no era sólo la manera en que las sociedades políticas se tornaban compatibles con la moral; era también la manera en que la subjetividad humana podía acceder a la *Gesinnung*, a esa intención moral sincera que se dispone a seguir el deber por el valor racional del deber mismo. Sin duda, se ha dicho que al leer esta obra uno parece estar escuchando a un filósofo que sugiere la manera en que los predicadores deben adoctrinar a la gente sobre una religión moral y práctica.

Y es verdad. Pero no falta en este libro una profunda filosofía que de hecho completa el argumento kantiano de la libertad y que permite fundar una reflexión sobre la historia como el campo abierto y contingente de la lucha por la dignidad personal, siempre en camino *hacia* la realización de lo que los idealistas como Hölderlin, de forma impaciente, reclamarán para aquí y ahora: el reino de Dios cumplido en la Tierra. El planteamiento kantiano, contra el de éstos, era el único que dejaba a todo presente, a toda actualidad, ante sus retos inevitables. Libertad y utopía se dan la mano a condición de que se asuma, según deseaba Lessing, que ningún momento presente se pueda ofrecer como la culminación del proceso mismo. El pensamiento kantiano se vincula así al pensamiento judío: ningún ser humano perfecciona y culmina la historia; ésta sólo se cerrará cuando la cierre el Mesías desde fuera de la historia. Jerusalén era una ciudad que ha de descender del cielo a la tierra, no ascender desde la tierra al cielo.

Si una ciudad en la tierra, si un poder cualquiera usurpaba el título de reino de Dios, en este instante toda la estructura normativa de la acción humana, tal y como la comprendía la Ilustración, se hundiría. Precisamente esto es lo que pasó durante dos siglos, y nadie está seguro de que no pueda volver a pasar.

Kant medía sus pasos, al menos aparentemente. Mientras esperaba las respuestas de las autoridades, se le ofreció la reedición del opúsculo *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Antes de que la censura y sus esbirros se hubieran declarado, Kant entendió que era una temeridad publicar un escrito que tenía implicaciones políticas tan claras, pues podría ser entendido como una provocación intolerable y gratuita, puesto que el artículo era conocido. En lugar de eso, Kant se concentró en redactar el artículo que hemos mencionado, *Teoría y praxis*, que era tan claramente republicano como *Idea para una historia*, o incluso más, pero que podía entenderse de forma clara como una polémica académica ante la cual la censura no podía intervenir sin quebrar gravemente las reglas ancestrales de la libertad universitaria protestante. Por lo pronto, la época se empeñaba en desconocer las premisas y los axiomas kantianos y Wöllner estaba decidido a que su generación abandonara los ideales de Kant y del viejo ministro Zedlitz. En seguida llegó lo que sin duda se esperaba: la reacción a *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Por orden expresa del rey —así rezaba la misiva— se identifica la conducta de Kant como contumaz, reincidente y decepcionante, por lo que se prohibía a Kant seguir publicando cosas sobre religión y se le amenazaba con adicionales actuaciones. «Debe usted esperar medidas desagradables por su obstinación continuada», se le dijo. Contra todo pronóstico, si sabemos lo que eran los tiempos y lo que era una camarilla de fanáticos alrededor de un rey pusilánime, Kant se dispuso a contestar. Tenía setenta años —la misiva le había llegado el 1 de octubre de 1794—, pero tras él quedaba toda su trayectoria para demostrar que no era un mal ejemplo para la juventud, la vieja excusa de los tiranos ya contra Sócrates. Por lo demás, la contestación estuvo llena de cláusulas de reserva, y no hay duda de que se inspiró en la voluntad de hablar personalmente al rey y de asumir la clásica fórmula *Nemo contra deo nisi deo*. El rey de la filosofía hablaba al rey de Prusia, y de tú a tú le decía que *le* ofrecía su palabra de no volver a escribir cosas de religión. La palabra de honor implicó entonces una relación moral entre dos personas y no podía ser considerada efecto de una legislación positiva ilegítima, producida por un oscuro e infa-

me funcionario, como Wöllner. Su decreto era un dudoso estado de excepción, y Kant logró que fuera considerado así. Pasar a mayores ahora sería peligroso para ambas partes, y para la administración también. Se demostró cuando los esbirros radicalizaron las medidas a fin de que el rey no tuviera que volver a intervenir personalmente, con el coste político que comportaba. Entonces los estudiantes se amotinaron y los comisionados para examinar de religión a los profesores tuvieron que abandonar Halle de manera vergonzosa.

Por el momento Kant mantuvo su palabra de honor dada a un ser humano que, en tanto rey, tenía poder suficiente para amenazarlo. Al hacerlo, desde luego, había reconducido la cuestión a un asunto moral. A esto se atuvo. El manuscrito de la primera parte de su obra sobre *El conflicto de las Facultades en tres partes*, que tenía acabado hacia 1794, quedó sin imprimir, pero no sin terminar. En 1796, algunas de las reflexiones que debían incorporarse a este escrito se desprendieron para constituir un ensayo autónomo que constituye el último de sus artículos en la *Berlinische Monatsschrift*, su intervención postrera en la defensa de la Ilustración. El ensayo, dirigido contra el ultraconservador Johann Georg Schlosser, llevaba un pomposo e irónico título, *Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía*, y denunciaba el confuso misticismo de las élites que rodeaban al rey de Prusia. Kant sabía que al escribirlo seguía su diálogo crítico con el monarca y denunciaba que una creencia privada, sectaria, casi secreta, dominaba una institución pública como era el Estado. Y lo que era más grave, que funcionarios protegidos por la Administración como Schlosser se creían en el derecho, sin otra legitimidad que su cercanía al poder, de invadir el campo de la filosofía con sus excursiones filosóficas de *amateur*, para extender el oscurantismo y el dogmatismo religioso. Era evidente que en la nueva época, dominada por el activismo político e ideológico, el sentido de la filosofía iba a cambiar y nadie podría disciplinarlo desde la universidad. Kant, quizá, se sabía desbordado por un nuevo modelo de intelectual que pronto llevaría al Romanticismo.

La polémica continuó, pero no añadió nada nuevo al fenómeno en sí ni a la posición de Kant, quien prosiguió con su trabajo a la búsqueda de una oportunidad adecuada de publicar sus últimas reflexiones sobre religión. Hacia 1797 seguía añadiendo capítulos a lo que sería *El conflicto de las Facultades*: uno sobre el misticismo y otro sobre la relación entre la facultad universitaria de filosofía y el derecho. Así, en 1797 todavía logró enviar un ensayo a la *Berlinische Monatsschrift* so-

bre la cuestión de si el género humano progresa hacia lo mejor. Para dar una respuesta contundente y práctica a la pregunta de este ensayo, la censura rechazó su publicación y Kant lo dejó para el libro dedicado a *El conflicto de las Facultades*. Cuando leemos los pasajes de la introducción de Kant comprendemos que era perfectamente consciente de la teoría del estado de excepción: se había eliminado la libertad de la facultad de filosofía, la libertad soberana de la crítica, y se había traspasado esa superioridad soberana a una facultad no debida, como era la de teología. Al parecer se había concedido «una dictadura por corto tiempo [el edicto de religión] a una facultad superior», pero esto no podía aceptarse. Aunque este pasaje es muy confuso y en él se pone en tensión toda la retórica de lo alto y lo bajo, de la aristocracia y del pueblo con los fines de producir una adecuada inversión, no debe olvidarse el asunto central: el gobierno no podía vincularse a una interpretación de la religión capaz de determinar una dictadura de la teología contra la soberanía de la crítica filosófica.

Se mire como se mire hoy la posición de Kant, apenas puede dudarse de que los contemporáneos más sagaces la consideraban valiente y decidida, si no arrojada. Por lo demás, su decisión sólo puede comprenderse si se considera que había cedido el campo de la religión, de la que apenas tenía nada más que decir, pero no el de la política, en la que le parecía urgente y necesario intervenir. Así que, tomando al pie de la letra el escrito del rey, Kant se orientó con flexibilidad al campo de la crítica política y así pudo decir las cosas más graves contra los politicastros de su época, a los que identificó con el nombre de moralistas políticos, gentes que justificaban cualquier cosa pero que en el fondo sólo sabían de poder y de violencia. Con ellos no tenía nada que ver el verdadero político moral, forma en la que Kant deseaba verse a sí mismo, pues éste se atenía a los imperativos morales para condicionar de forma severa la actuación del poder, disponiéndose a defender los derechos políticos de la humanidad, verificados en la Revolución. Por lo demás, su desprecio del poder despótico le llevó a decir que no esperaba amenaza alguna de los ministros relacionada con este escrito, por cuanto no tenían ni la decencia ni el interés de leer estas páginas. Kant se refería ni más ni menos que a su célebre trabajo *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, comentado y estudiado hasta la última de sus letras y fundamento de lo que Europa puede tener de valioso.

Puede decirse que esta obra reestructura el *ius publicum europaeum* tras la experiencia de la guerra internacional que provocó la

Revolución francesa. Ésta había mostrado hasta qué punto los Estados europeos estaban unidos por su destino común: el de compartir una ingente deuda pública y, con ella, una base económica conjunta ya indestructible. Dicha deuda pública tan inmensa se debía al militarismo. Aunque las sociedades antiguas se convertían en tiránicas y despóticas cuando se tornaban pacíficas, Kant se apresuraba a decir que la sociedad europea estaba madura para un pacifismo en libertad, y que en los nuevos tiempos los ejércitos ya no eran un motor de desarrollo sino de esclavitud y de pobreza. Y sugería algo más importante todavía que esta juiciosa observación: puesto que todos los grandes Estados europeos estaban unidos por una ciencia, una sociedad, una civilización y una deuda pública, lo mejor que podían hacer era evolucionar hacia una homogeneidad política y constitucional, de tal manera que pudieran poner en marcha sin ulteriores dificultades un principio federativo capaz de garantizar una cooperación y una legislación pública convergentes, y de eliminar la violencia como forma de resolver los conflictos. En su estructura, este pequeño libro constituye el arsenal normativo más relevante de la política europea, concierne a su propia constitución como federación de Estados y sugiere el papel que Europa debe desempeñar en el mundo; un papel que posiblemente sea el que los padres de la Constitución previeron para los Estados Unidos de América antes de que en su seno albergaran la aspiración a constituir un poder imperial.

Los últimos años

Kant dejó de dar clase en 1796, el tiempo justo para declinar el cargo de rector. Era el momento de las despedidas, de la soledad: los amigos no habían llegado como él a una edad tan longeva. Los discípulos, en los que había depositado grandes esperanzas, buscaban su propio camino, cosa natural que Kant entendía como decepcionante ingratitud. Fichte era el especial motivo de sus quejas, porque lo había ayudado incluso con ciertos riesgos. Pero aparte del asunto personal, la filosofía que había desplegado le parecía a Kant un completo sinsentido y, lo que era aún peor, una recaída en la vieja metafísica y como ella plagada de abstracciones. En realidad, Fichte era el testimonio más firme de que su obra no había sido todo lo exitosa que su fama podría sugerir. Eberhard parecía tener razón. La *Crítica* había sido escrita en vano. Sin embargo, estas desagradables novedades sorprendían a Kant en el

momento justo en que sus fuerzas le impedían contestar de forma adecuada a las nuevas direcciones del joven pensamiento de su país. Ya no podía trabajar de manera continua y, sobre todo, no podía comprender la filosofía ajena. Su flexibilidad había acusado los esfuerzos continuos de una disciplina estricta de pensamiento y de una larga batalla con los viejos problemas. Su mente se había adaptado a la mecánica de su sistema y ya no podía salir de allí.

Quizá por eso se centró en las notas de las viejas clases, que formaban parte de las rutinas de su mente, para seguir editando sus libros hasta acabar lo que entendía que era su sistema. Para ultimarlo, necesitaba publicar su «Metafísica del derecho» y su «Metafísica de la virtud», y a eso se dispuso durante estos años, entre 1796 y 1797. Finalmente el libro, en un tomo unificado, vio la luz en 1797 con el título un poco confuso de *Metafísica de las costumbres*. La obra sólo mereció una reseña, pero la edición se agotó y ya al año siguiente fue necesaria una segunda, a la que Kant añadió un apéndice para responder a alguna crítica. El libro no perdió el aspecto escolar de las notas, de las que en realidad procedía, por lo que aquí resultaría muy prolijo mencionar todos sus temas. Algunos fueron de vital importancia, como el de la definición trascendental de propiedad y su legitimidad, en último extremo social; o el de la división de poderes como forma regular y normativa del Estado republicano. La negativa constante a reconocer el derecho de resistencia o de revolución, que Fichte había defendido con su proverbial ímpetu y su mezcla de rigor para la abstracciones y de falta de juicio para las cosas concretas, reposaba en que tal derecho no puede ser regulado por la ley, no puede identificarse ningún poder concreto capaz de ejercerlo y, si pertenece al pueblo como tal, no es un derecho de revolución sino más bien de legislación o constitución. En este sentido, la Revolución francesa no había sido una revolución propiamente dicha, sino un acto legítimo constituyente de expresión política del único soberano real, el propio pueblo. ¿Cómo llamar revolución, con la usurpación que ello implica, a que el propio pueblo ejerza sus derechos inalienables? Reconocer un derecho de revolución adicional al derecho constituyente del pueblo era un profundo error y no podría sino beneficiar a los que deseaban imponer su facción minoritaria sobre los demás o atizar la siempre peligrosa emergencia del complot urdido en secreto.

Luego, en el segundo libro, de la «Metafísica de la virtud», ya en el campo de la ética, Kant abordaba los deberes para consigo mismo y los deberes para con los demás, con una sutileza que era más huella de la

pasada actividad que del presente genio. Los deberes de ayudar a la felicidad de los demás y de perfeccionarse a sí mismo en todas sus capacidades eran llamados por Kant deberes imperfectos, porque no se regían por un imperativo categórico concreto. La concreción aquí la impone cierta comprensión de la vida que reposa en la categoría todavía más misteriosa de «sabiduría». Ambos deberes imperfectos, sin embargo, son interesantes y funcionan en la medida en que puedan todavía sugerirnos una continua resistencia a nuestras propias inclinaciones naturales. Eran operativos si iban en contra de nosotros mismos. Como se ve, los deberes éticos eran siempre hacia nosotros y nuestros semejantes. Elevarlos a sagrados era contemplarlos como si fueran mandatos de un Dios bueno, pero no eran en todo caso deberes para con Dios. El legislador sagrado de la moral podía ser Dios, pero sólo imponía deberes respecto a los seres humanos, no deberes respecto a Sí mismo. Al final Kant comprendió que esta resistencia a las propias inclinaciones sólo podía triunfar si éstas no eran extremadas, urgentes, duras y bárbaras. Por eso, haciéndose eco de los nuevos planteamientos de Schiller, asumió que una parte importante de la moral debía ser una estética de las costumbres, capaz de educar y dulcificar las inclinaciones naturales a través del arte, para disponerlas más fácilmente a una ordenación ética.

El rey Federico Guillermo II de Prusia murió a finales de 1797, y antes de que la nueva administración se estabilizara y pudiera reaccionar, Kant recogió todos sus trabajos dispersos y los reunió en *El conflicto de las Facultades*, que vio la luz en la feria del otoño de 1798, que tenía lugar el día de san Miguel. Su combate contra una fe que se alejaba cada vez más de la razón alentó el espíritu de sus últimos días. Kant había seguido la máxima estoica de «soporta y abstente», pero no tanto como para ignorar la oportunidad que le brindaba el *kairós*. Por fin pudo poner al frente de su libro una pequeña reflexión sobre la historia de sus relaciones con la censura y ordenar el sentido de sus intervenciones y de sus resistencias. Luego continuó con su trabajo de perfeccionar las notas relacionadas con el sistema. Kant había establecido en la *Crítica de la razón pura* que todas las preguntas reales de la razón se reducían a una, que se interrogaba sobre el ser humano. Sin embargo, sería inadecuado pensar que esta pregunta era la que deseaba contestar en su nuevo libro, la *Antropología desde un punto de vista pragmático*. Toda su obra crítica, hasta la *Metafísica de las costumbres*, contesta a la pregunta acerca del ser humano, sólo que lo hace desde el punto de vista trascendental. Este punto de vista compone los rasgos que son estructurales a la especie humana, los que garantizan la

unidad y la traducibilidad de sus productos históricos, las funciones que los hacen comprensibles y los procedimientos que nos impone el hecho de disponer de cuerpo, mente, deseo, inteligencia, sensibilidad y finitud. Pero quedaba otro punto de vista no menos universal pero orientado a una meta final, la de una igual posibilidad de la felicidad en la vida de todos los seres humanos. Éste es el sentido del punto de vista pragmático, que muestra las dificultades del ser humano para alcanzar la felicidad y usar sus propias estructuras trascendentales. El libro de 1798 sobre antropología era así un complemento general de la *Crítica* y venía a mostrar las dificultades de la Ilustración que residen en la propia naturaleza humana. Como tal, la obra aborda aspectos sumamente importantes de la inclinación del ser humano a engañarse a sí mismo y todas las patologías que se derivan de esta disposición originaria. Sin embargo, hay estrategias oportunas para limitar estas enfermedades que nos impiden hacer un uso adecuado de nuestras funciones trascendentales y, en este sentido, la obra es todavía serenamente optimista. Finalmente el ser humano es finito, pero un combate adecuado por dominar sus inclinaciones patológicas puede conocer el éxito: el resultado sería un ser humano sabio y sobriamente feliz. Éste debía de ser el objetivo de una auténtica *Bildung*.

La serie de lecciones de Kant no cesó de publicarse por estas fechas. Tras la dedicada al estudio del ser humano, los discípulos de Kant —él no podía concentrarse ya en esta tarea— editaron la *Lógica*, una clase que había impartido desde siempre; la *Geografía física*, la estrella de sus lecciones, simpática y animada, y la *Pedagogía*, el último abordaje del problema de la Ilustración como manera de alcanzar la autonomía humana. Las editoriales consideraban a Kant un valor seguro, sus libros se vendían, pero el público que leía sus obras no constituía ya la vanguardia de la filosofía, que se entregaba con pasión a otro tipo de aventuras intelectuales, en una batalla más bien estéril por ocupar el trono filosófico que Kant ya no podía defender (o mejor, que no había llegado a ocupar nunca). Hay como una especie de intuición por parte del viejo creador de la filosofía crítica acerca de este hecho. Con la idea de forzar el último vuelo de su inteligencia, retorciendo su flexibilidad, y con la pretensión de llegar a demostrar que su filosofía podía hacer frente a los últimos desarrollos de la especulación más refinada, Kant se entregó, tras acabar su *Metafísica de las costumbres*, a la realización de aproximaciones a la actualidad científica y filosófica con la idea de publicar una última obra capaz de dar cuenta de sus avances sin abandonar la estrategia crítica.

Así comenzó a trabajar en una obra que nunca tuvo un título definitivo, ni tampoco comprendió un tema unitario ni tuvo consistencia propia. Los dos gruesos volúmenes de textos que la Academia de Berlín editó bajo el nombre de *Opus postumum* contienen textos efectivamente dispersos y, salvo contados casos, no debían haber visto la luz. Kant manifestó a veces el deseo de quemarlos, y ése habría sido el mejor destino de estos papeles, cuya impresión general es que consisten en una gimnasia mental impulsada por un talento que resiste el final y busca ponerse al día de la nueva filosofía. En resumen, esta impresión no puede dejar de ser patética. Sin duda, el puzle de textos ofrece un importante campo de creación a talentos aventureros que gustan de una creatividad romántica. La aspiración trata de llevar a cabo lo que la mente de Kant tenía que cumplir pero no pudo realizar. La mente de Kant, en su mejor momento, ideó la obra de filosofía más fascinante de la que tiene memoria el ser humano. La mente de Kant, en su momento cercano a la senilidad, intentó con un esfuerzo desesperado ponerse al día de la filosofía que se hacía a su alrededor, pero este episodio personal resulta intransferible y circunstancial, y como tal no deja de estar hundido en profundas ambigüedades e indecisiones.

Así sucede con el punto central alrededor del cual se debía configurar su último proyecto filosófico. Unas veces Kant pensaba que debía ordenar sus pensamientos a partir del problema de la nueva teoría de la materia, tal como por aquel entonces la entendía la nueva físico-química, jugando no con cuerpos sino con fluidos. Otras veces, consciente de que sus jóvenes críticos recomponían la dialéctica trascendental para hacer de ella el principio de todo el sistema, Kant pensaba que debía encontrar el punto supremo desde el que mirar la filosofía trascendental como sistema de ideas y, desde este punto, generar los argumentos de la obra crítica, «sin alterarlos en su sentido filosófico». Como podemos suponer, los dos proyectos no eran precisamente convergentes: uno insistía en la filosofía de la naturaleza, con la centralidad concedida a una materia incorpórea como el éter, y otro se interesaba más por las relaciones entre la subjetividad trascendental y la idea de una subjetividad divina. La primera idea, como la de la vida, seguía orientándose hacia la fuerza motriz originaria que estaba en condiciones de ofrecer las condiciones de un espacio material; la segunda ofrecía la idea de una subjetividad arquetípica que podía orientar la estructura de una subjetividad finita y espacial. La primera se dejaba impresionar por los avances de la nueva físico-

química de Lavoisier, mientras la segunda merodeaba la forma de expresarse de Fichte, con la célebre apuesta por una *Selbst-Darstellung* o «auto-posición», una expresión que también podría proceder de Salomon Maimon, cuya obra había leído Kant. En todo caso, los espectadores cercanos a la vida cotidiana de Kant comprendieron, tras hacerse cargo de los detalles concretos de su existencia, que todos aquellos apuntes no podían ser considerados una obra ordenada y seria y, desde luego, no podían ser publicados. Además, si se daban a conocer proyectarían la más negra confusión sobre la obra crítica, pues la coherencia de ésta con aquéllos no estaba perfectamente clara. Kuehn sugiere, como siempre con mucha sensatez, que a lo largo de estos trabajos Kant quizás estaba intentando comprender la posición de Fichte, y no tanto asumirla ni defenderla.

Todavía en 1801 hay constancia de que Kant seguía acumulando apuntes para este bizarro conjunto de materiales, pero ya apenas con intensidad y ritmo. Quizá la decepción se había instalado en él durante 1799, cuando tuvo que escribir contra la obra de Fichte con decisión, aunque cabe decir que por aquel entonces no fue el único. La acusación era que la *Doctrina de la ciencia* era una mera disciplina abstracta, regida sólo por los principios lógicos de identidad y de contradicción, y que en modo alguno se atenía a la premisa crítica de ofrecer conceptos puros relacionados con formas puras de la sensibilidad. Esta carta abierta debe considerarse como el último manifiesto de la filosofía de Kant y su última declaración pública. Luego, todo indica que se preparaba para la muerte. Este hecho, sin duda el decisivo del ser humano, debe contemplarse con cierta atención, pues quizá nos revele aquello que de profunda humanidad había podido trascender en el trabajo de la poderosa inteligencia de Kant.

Los últimos meses de Kant nos presentan los temas de su filosofía desde el punto de vista del automatismo del espíritu. Kant había luchado conscientemente por ser de una manera determinada, y ahora, cuando su inteligencia dejaba ya de funcionar, las gentes de Königsberg deseaban con cierta ingenuidad saber hasta qué punto Kant había interiorizado aquellos principios y podía comportarse como un autómata moral. Era el momento de saber si la moralidad había logrado penetrar en el instinto, de tal manera que pudiera funcionar de forma espontánea y ciega, ya sin el autocontrol continuo de la voluntad. Aunque este aspecto de la conducta ya no pudiera ser valorado como meritorio, sí podía al menos presentar una decisión acerca de la fortaleza de su trabajo de transformación y del éxito de sus resultados.

Cuando Kant dijo que sabía cómo morir, que no tenía miedo alguno ante la muerte, y cuando anticipó que moriría con un «Alabado sea Dios», para luego confesar que la cosa sería distinta de sentir en su fuero interno la acusación de la conciencia por haber hecho desgraciados a muchos seres humanos, apenas podía sorprender a nadie. Pero quizá sorprenda a muchos de sus lectores que en una ocasión en que una mujer le ayudó a levantarse del asiento del que apenas podía moverse, Kant le entregara una rosa que llevaba en la mano. Esta escena es verdaderamente gentil, y demuestra una inclinación tan amable y simpática como cuando confesó a su médico, ante quien se puso en pie en su lecho de muerte nada más entrar a asistirle, que todavía no había perdido la sensibilidad necesaria ante un ser humano libre. Aquí, en estos momentos en que vemos a un Kant casi inconsciente, sostenido por la fuerza vital anónima ajena a su persona, no podemos sino percibir un organismo transformado, capaz de haberse convertido en un ser moral y de moverse de manera automática con los gestos que otrora obedecían a nobles sentimientos. O quizá todavía lo hacían. Al parecer esta asociación de las mujeres con las rosas cerradas y perfectas rondaba sus pensamientos y los dejaba escritos con cierta frecuencia, como si una oscura y enigmática necesidad le llevara una y otra vez a su presencia, en una metamorfosis mística.

A pesar de todo, Kant no perdía el sentido del humor y no dejaba de mirarse irónicamente. Así, hablaba de la «falta de eminencia» de su trasero, que apenas le permitía sentarse, y no debía sentirse muy feliz cuando se contemplaba sin dientes, esquelético, estreñido y apenas sin ningún sentido que funcionara a su gusto. Que deseaba morir, no cabe duda. Kant es nuestro contemporáneo en cierto modo: por su propia higiene, por el cuidado esmerado de sí, por su forma de vida limpia y ordenada, había logrado mantenerse vivo el tiempo suficiente para cumplir con su deber. Pero la consecuencia amarga, como sucede en nuestra vida contemporánea, era que tenía que asistir a una forma de existencia póstuma, excesiva, que ya no se adecuaba al sentido de la dignidad. Como es natural, Kant no habría atentado contra la propia vida, pues sentía que el combate debía mantenerse hasta el final, pero era lo suficientemente lúcido como para saber que algo funcionaba mal en una vida tan larga. Todos lo abandonaban, todos morían, y cuando se fijó en un pajarillo que alegraba sus mañanas en un espectáculo elemental y humano, comprobó con fría tristeza que tampoco aquel símbolo sagrado de la alegría de vivir regresaría una vez que se hubiera ido.

En 1803 Kant era en todo semejante a uno de nuestros mayores, ante los que no podemos sino elevar reverencias, dado su trabajo meticuloso y honesto mantenido a lo largo de toda una vida, pero que a la vez nos inspiran un sentido de pena, melancolía y tristeza irreprimibles por haberse convertido en algo parecido a cadáveres vivientes. Sabía que luchaba contra una mente en fuga, y su vieja aspiración de fijar los pensamientos en papel le llevaba a situaciones cómicas. Cuando se vio obligado a prescindir de su antiguo y dudoso criado, llamado Lampe, jamás logró llamar por su nombre al que le sustituyó. Entonces, luchando contra su falta continua de concentración, escribió en un papel: «El nombre de Lampe debe ser ahora completamente olvidado». Kuehn, que recuerda de nuevo la anécdota, la llama «inconsecuente anotación». Y es verdad: uno anota en el papel los nombres que no quiere olvidar, no los que no quiere recordar; ésos quedan sepultados en el pasado tanto mejor cuanto menos se escriben. Kant había olvidado incluso el sentido y la función de las notas escritas.

Finalmente hubo que llamar a su hermana para que lo atendiera. Kant no siempre la reconocía, y cualquier comentario sobre supuestas desatenciones hacia ella está dictado por la mala fe y la incomprensión de la senilidad del filósofo, que se manifestaba en caprichos y antojos de todo tipo, incluso los que hacían daño a su salud, rabietas, obstinaciones y, finalmente, el insomnio. En suma, Kant, que había intentado definir lo universal de la condición humana, compartió también todos los síntomas de la naturaleza humana senil. En octubre de 1803 se temió claramente por su vida.

El camino del insomnio le condujo hacia un estado de automatismo característico. De regreso hacia lo prehumano, con el insomnio dejó de percibir las diferencias entre mundo externo e interno: no conocía a nadie y vagaba por su habitación noche y día, al parecer sin ningún objetivo. Esto sucedía a finales de 1803 y principios de 1804. Pero con el insomnio, y con el automatismo vital que conlleva, se activaron los resortes finales de su alma y se concentraron en lo que había conseguido penetrar en la zona más profunda de su psiquismo. No era de extrañar que lo único que pudiera preguntar al primer rostro humano que se le acercaba fuese por la naturaleza de los «fundamentos oscuros» hacia los que se dirigía su vida, y los testigos que han transmitido esta escena sugieren que en el fondo aludía a la muerte. No es seguro: aquella pregunta era un eco de todas las preguntas, y como tal obedecía más a la necesidad de investigar que a la

de obtener una respuesta. En sí misma, la pregunta mantenía la intencionalidad última de la conciencia, que como siempre se activa al margen de cualquier resultado. Era, en suma, la irreducible dimensión de la vida consciente, en el punto cero, el más cercano a la desaparición. Cuando el visitante le dio la mano, Kant se limitó a decir que los fundamentos que él ya no podía alcanzar estaban muy fríos. Calientes o no, la cuestión de los fundamentos le parecía que tenía algo que ver con la mano de una persona, y por eso, en otra ocasión —en la que no sabemos si hablaba Kant o sencillamente los ecos de las voces antiguas— dijo ante su médico que no había perdido el sentimiento de la humanidad, al tiempo que le hacía un saludo reverente. La última escena de que se tiene noticia nos ofrece una palabra que carece de toda aparente trascendencia. La suya no había sido una vida de sacrificio, por lo que cuando alguien, en lugar de la mítica esponja de agua y vinagre le ofreció un poco de agua y vino, en lugar de invocar el abandono del Padre, se limitó a decir sencillamente: *Es ist gut* («Está bueno»). Más cercana al gallo de Asclepio que a la desesperación de Cristo, esta frase recuerda en cierto modo su propia confesión: moriría con un «Alabado sea Dios». Su última frase no contradice este propósito, pero se concentra en lo más concreto y material. No es un azar que la alabanza, en todo caso, se aplicara al vino que se le había ofrecido. Luego se extinguió tal y como él mismo había teorizado: con un leve suspiro que indicaba más consuelo que dolor.

Se supone que dejó perfectamente arreglada su herencia. Se sabe que a Ehregott A. Wasianski (discípulo y amanuense de Kant) le regaló una moneda; al parecer se la habían regalado los rabinos por explicarles un pasaje del Talmud que a ellos les parecía incomprensible. De cuál fuera este pasaje, y de si de verdad existió, nada sabemos.

LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA. LA METAFÍSICA EN EL CAMINO DE LA CIENCIA

La obra crítica de Kant en su conjunto es el monumento más imponente de la historia filosófica y, como suele suceder, ha recibido todo tipo de interpretaciones y valoraciones. Entrar en la historia de estas interpretaciones es imposible aquí; y tampoco se trata de lograr una exposición filológica de su texto. Propongo más bien considerar la obra de Kant no tanto como expresión definitiva de una verdad acabada, sino como una estrategia fundamental para encarar el problema

del conocimiento. Ese modo de encarar o mirar el problema se expresa en una serie de analogías y metáforas que fecundan y concretan los modelos culturales y filosóficos de los que partió Kant para escribir su obra. Todas esas metáforas fueron usadas antes y nos hablan del pasado, pero Kant las elaboró de una manera creativa y original.

Kant como filósofo moderno: progreso y revolución copernicana

En la expresión «revolución copernicana» debe verse una de esas metáforas centrales a través de las que se expone el proyecto crítico. El prólogo de Kant a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, al reflexionar sobre el seguro camino del conocimiento científico, así como toda la estrategia organizada en los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, testimonian la conciencia kantiana de que esa metáfora encierra la relación esencial de la razón con la realidad. En este sentido, la edición de 1787 de la *Crítica de la razón pura*, que presenta esta metáfora con todo su sentido, avanzaría decididamente respecto de la primera edición de 1781. Al dar con esta metáfora central, desde la que podía organizar su pensamiento, Kant obtuvo una mejora radical de la autoconciencia de su obra. Para él, todo gran cambio histórico en el campo del conocimiento y de la formación de una ciencia constituía una revolución copernicana. Su obra crítica, que instituía la metafísica como ciencia, era sencillamente un caso más. Así, hizo de la reflexión sobre la historia de esas revoluciones anteriores un elemento imprescindible para defender su obra misma, en la que debía analizar la estructura de la razón, objeto único de esa nueva ciencia que es la metafísica. De esta manera, Kant estaba sugiriendo que él también imitaba a esos otros espíritus anteriores que habían impulsado a su modo revoluciones copernicanas. Con ello, el trabajo de reflexión crítica sobre la historia de la razón, organizado alrededor de la metáfora de la revolución copernicana, constituye el aporte doctrinal central de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, con todas sus implicaciones. Ese aporte pasa inadvertido a los que rechazan que la segunda edición de la *Crítica* sea mejor que la primera.

El sentido de la metáfora es bastante preciso. Kant imitaría la genial idea de su paisano Copérnico cuando, para aclarar los movimientos reales de los planetas —un terreno completamente confuso y desolador desde hacía siglos—, lanzó la hipótesis de que era preci-

so descontar aquello que el sujeto observador introducía en las percepciones de los movimientos. Si el sujeto observador, su movimiento y su lugar no se hacían conscientes, y no se descontaban en los cálculos de observación, no se podía distinguir entre los movimientos reales y los aparentes de los planetas, los que se veían de un modo aparentemente real pero que en el fondo dependían de que el observador también se movía y cambiaba continuamente su perspectiva. Predecir el movimiento de los planetas implicaba construir para ellos una órbita que descontara la órbita que trazaba el mismo espectador con su movimiento. Sin esa construcción no era posible la predicción. Observar sí, pero antes construir la teoría. Curiosamente, la centralidad del ser humano como observador y constructor era inversamente proporcional a su centralidad ontológica: la Tierra y el ser humano en ella no eran el centro real del universo, de los planetas o de la realidad. Kant sugería que ambas cuestiones —la centralidad del papel de observador y la falta de centralidad del «ser» humano— constituían profundos aspectos que había que mantener en aquel genial hallazgo copernicano. Esto es lo que dejó claro en las novedades que introdujo en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* de 1787. Por tanto, sólo en su segunda edición (y para ser más precisos, en su prólogo, en sus notas, en sus mejoras de «La dialéctica trascendental») se avanza hacia la escritura de una historia del trabajo de la razón humana, como otras tantas revoluciones copernicanas. Dentro de esa historia, la obra crítica de Kant alcanza su sentido. Así se concretaba el programa de la Ilustración, como reflexión sobre los productos históricos de la razón, a fin de destacar en ellos los elementos de un orden capaz de orientarnos en el pensamiento del futuro mediante la idea del progreso. La razón se constituye en esa reflexión histórica acerca de sus propias obras y, mediante sus hallazgos y la selección de elementos, identifica las estrategias y modelos que desea impulsar en el futuro. Si tal serie se considera como progreso es sólo porque esa misma capacidad de imitarse selectivamente, propia de la razón reflexiva, facilita sus actos en el futuro y porque lo que antes se impuso mediante ensayos dispersos e imperfectos ahora se impone de manera segura y firme. Nos ofrece una prospectiva de futuro que procede de una reflexión sobre el pasado: ambos tiempos quedan unidos por una serie continua de actos de juicio reflexivo que tienen lugar siempre en el presente. Ésa es la experiencia histórica de la razón, y Kant la encarnó de forma ejemplar.

El problema de la secularización

Así pues, la metáfora de la revolución copernicana organiza para Kant el trabajo de la razón en la historia. Pero este proceso reflexivo histórico, por el cual la razón se forma poco a poco a sí misma, depurando sus «revoluciones copernicanas», es compatible con otra metáfora fundamental que dice que el proceso de la modernidad se puede percibir como secularización. Las ventajas de la primera metáfora sobre la segunda son muy claras. En efecto, la autoafirmación que encierra la metáfora de la revolución copernicana describe un proceso positivo: la razón se hace a sí misma en su historia. La metáfora de la secularización impone la idea de un proceso por el que se transfieren bienes y conceptos propios de la religión cristiana hacia las instancias mundanas, entre ellas la filosofía, y esa transferencia sería en cierto modo ilegítima: los bienes religiosos serían casi robados por las instancias seculares. Con ello, la modernidad sería un camino violento, descarriado, perturbador. Por el contrario, la razón y la modernidad, tal y como se ve desde la metáfora de la revolución copernicana, no quieren heredar nada de los institutos sagrados y defienden que lo que tienen se lo deben a su propio trabajo exitoso.

Pero no basta con decir que el trabajo de la razón es lo más propio de su historia. También se debe examinar lo que haya de verdad en la metáfora de la secularización para orientar ese trabajo. La relación con los contenidos históricos sagrados, con las ideas centrales del cristianismo, también está sometida a la reflexión y a la crítica racional, y conviene ver hasta qué punto esa reflexión ha formado parte de la historia de la razón. Por lo demás, también el cristianismo se proclamó legítimo heredero de todo lo que había producido el hombre antiguo. En realidad, los frutos del pasado histórico son para aquél que esté dispuesto a trabajar en sus enseñanzas, y es ese trabajo sobre lo histórico lo que presta legitimidad a la apropiación de sus frutos, así que no despreciaremos ninguna metáfora. A través de la figura de la revolución copernicana, la propuesta ilustrada reflexiona sobre la tradición cultural occidental completa, rechaza la idea de un corte radical, adquiere conciencia de la continuidad histórica y, como veremos, interpreta la metáfora de la secularización y desplaza la relación significativa de la razón con el cristianismo hacia el ámbito de la moral, donde se afirman las enseñanzas cristianas como un contenido racional propio. Como hemos visto al narrar su vida, la opinión de Kant era que nada

del sentido racional del cristianismo se había perdido en su doctrina de la libertad moral. En lugar de una desnuda secularización desde el cristianismo, Kant hablará de algo más complejo, de una historia de la razón de más amplio arco, que procuraremos explicar a fin de dar contenido filosófico preciso a la teoría de la razón en la época de la modernidad. La metáfora de la secularización sería significativa dentro de esta historia de la razón. Kant ha identificado ese arco como si se iniciara con la risa de la muchacha tracia, con la obra de Tales, y al hacerlo nos recomienda —más de dos siglos después de su muerte— que nos distanciemos de los intentos de Martin Heidegger de destruir la historia de Occidente como historia de la razón, a favor de la historia de un personaje que jamás comparece, el Ser.

La historia de la razón como parte del sistema de la razón

La intuición más básica de Kant es que mientras la ciencia matemática y la física ya forman parte sólida de la historia de la razón, no lo hacen ni la metafísica ni la moral, ni el mundo práctico del ser humano. En sus años finales Kant ensayará, con sorprendentes intuiciones, el método para que la biología entre por este mismo camino. En cierto modo, Kant no elaboró esta estrategia de forma completa, y ya en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* nos dice que la historia de la razón, el proceso de su autoconstitución y afirmación, el reconocimiento de su propia prehistoria y desarrollo, es un momento del sistema que «tendrá que ser llenado en el futuro» (CrPu, B 880). La reflexión sobre el pasado de las operaciones intelectuales se debería encargar necesariamente de organizar esta empresa con meticulosidad. Ahora bien, dicha mirada, lanzada sobre «el todo de las producciones de la misma [razón] hasta el momento», sobre toda la historia pasada, sólo encuentra «en verdad, un edificio, pero sólo en ruinas». En verdad, lo primero que salta a la vista cuando miramos al pasado son los desacuerdos, las disputas, las contradicciones, las críticas que unos autores se han dirigido contra otros. La autoconstitución de la razón, el diseño de su propia historia reflexiva, consiste en la tarea de reconstruir el edificio en ruinas de sus producciones intelectuales pasadas, logrando algo claro de todas aquellas eternas disputas; algo así como construir un barco con los restos de los naufragios anteriores, con los maderos que nos han llegado a la costa del presente. Como realidad histórica, la razón tiene que superar el esta-

dio de ruina y confusión de su pasado y construirse como edificio sólido capaz de acoger a los que estamos expuestos a la intemperie del tiempo. Sus cimientos sólo podrán encontrarse si sabemos seleccionar los materiales adecuados, las columnas estables que aparecen y sobresalen de entre los montones de escombros. Esas columnas tienen una característica común: han sido labradas con un método preciso, con una estrategia decidida; son los frutos de las aplicaciones de la revolución copernicana.

Ahora podemos precisar que algo semejante a lo que dice la metáfora de la secularización sucede en toda revolución copernicana. En el capítulo final de la *Crítica de la razón pura*, y acercándose a su intuición central, Kant señala un fenómeno cercano a lo que podría entenderse como secularización. Entonces dice:

> Es muy curioso observar que, aunque, naturalmente, no pueda ser de otro modo, se comenzara en la edad infantil de la filosofía por donde nosotros preferiríamos terminar ahora, a saber, por el estudio del conocimiento de Dios y de la esperanza o incluso de la índole de otro mundo. (CrPu, B 880.)

Es decir: los primeros seres humanos tienen como zona central de la vida la representación de Dios, parten de los temas de la dialéctica trascendental, de las representaciones que Kant desea disciplinar y entender en lo que tienen de claras o de confusas. Ahora bien, este fenómeno, que tiene que ver con la historia humana y no con el cristianismo en particular, dice algo muy preciso que concreta la metáfora de la secularización: se trata de la conversión de la teología —el objeto de la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*— en la moral —el objeto de la *Crítica de la razón práctica*—. La *Crítica de la razón pura* es una parte central de la historia de la razón porque permite este tránsito: permite la transformación de la teología en esa metafísica científica que abre el paso a la moral. Por tanto, el origen esencial no reside en el cristianismo, sino en ese conjunto de premisas que constituye la teología, desde Platón hasta Leibniz, como zona central del ser humano.

El punto clave para Kant reside en que este proceso de transformación de la teología en metafísica *científica* al servicio de la moral se ha producido mediante algunas «principales revoluciones» (CrPu, B 881), algunas de las cuales tuvieron lugar antes de la irrupción del cristianismo y otras sólo se lograron tras él. Esas principales revolu-

ciones son otros tantos ejemplos de revolución copernicana, y la tesis central dice entonces que la historia de la razón, en el sentido kantiano, como tránsito reflexivo de la teología a la ciencia y a la moral, se produce mediante sucesivas oleadas de la revolución copernicana. Una de ellas, la última, ha de tener lugar como revolución copernicana en la metafísica y es la que se verifica precisamente en la *Crítica de la razón pura.* Este tratamiento científico en el campo de la metafísica ha de mostrar cómo es posible que la teología pase a convertirse en moral. Y si hay secularización en sentido concreto es porque el cristianismo ha preparado este paso al otorgar centralidad a una idea de moral universal.

Según Kant, los sucesos fundamentales de estas revoluciones se pueden analizar desde tres puntos de vista: desde el *objeto*, desde el *origen* y desde el *método*, que son los escenarios en los que la razón humana produce su historia de revoluciones. En todo caso, los dos procesos —el que desplaza la centralidad de Dios y el que define la autoconstitución revolucionaria de la razón— están absolutamente imbricados. Secularización y revolución copernicana son la misma cosa vista desde dos ángulos diversos. La culminación de la metafísica como ciencia, abierta en la *Crítica de la razón pura*, consiste en la identificación de la posibilidad de la razón moral tal y como se produce en la *Crítica de la razón práctica.* La razón siempre se constituye positivamente mediante un régimen apropiado capaz de ordenar su relación con las representaciones de la teología y encaminarlas hacia la ciencia y, en su último episodio, hacia la moral. Ese régimen adecuado produce las revoluciones copernicanas, y lo resultante, desde el punto de vista del objeto, del método y del origen, es algo radicalmente diferente de las iniciales representaciones de la teología, pero sólo se forma históricamente desde ellas. El resultado nuevo se produce en un laborioso proceso de desplazamiento de la centralidad de Dios y la apropiación de algo que antes se proyectaba sobre Él. La categoría de apropiación no es meramente receptiva y pasiva, sino transformadora, y su elemento es el trabajo conceptual. El desplazamiento de la centralidad de Dios, la dirección de la atención hacia el ser humano, la apropiación crítica de las representaciones de Dios y su transformación para adaptarlas al ser humano por parte de la razón moderna, todos ellos son procesos inevitablemente solidarios.

Pues bien, cuando en este último capítulo de la *Crítica de la razón pura* Kant habla de esos escenarios de la revolución copernicana, del objeto, del origen y del método, nos sentimos decepcionados, porque

no contemplamos aquí ninguna revolución histórica. En cierto modo, Kant lo avisó e invocó un trabajo de futuro. Allí, en la *Crítica de la razón pura* meramente se nos propone la lucha entre opciones sensualistas e intelectualistas, entre filosofías empiristas y las que él llama, con un nombre horrible, *noologistas*, entre puntos de vista escépticos y dogmáticos. Recuperamos así la estructura de la antinomia de la razón consigo misma, una de las partes de la *Crítica de la razón pura* y, con ello, el terreno de los amigos y de los adversarios de la teología. El trabajo de la razón en este ámbito ha sido a lo largo de la historia un continuo campo de batalla; esta situación de enfrentamiento, de guerra civil, de partidos contrarios sostenidos por la lógica de amigo-enemigo, es la que se extirpa de raíz cuando irrumpe la aplicación de la revolución copernicana en la metafísica mediante el método crítico. Con este proceder, Kant coloca su metáfora preferida dentro de otra más general, de naturaleza política, que con el tiempo se hará muy dominante en su pensamiento. La revolución copernicana produce paz civil entre los amigos y enemigos de la teología, entre los que afirman y niegan el conocimiento de Dios, de la libertad, del alma o del cosmos, y al hacerlo la razón se afirma como poder constituyente, el último paso de su autoafirmación y de su autonomía. Con ello Kant se ajusta a una visión tradicional de la *Glorious Revolution* inglesa como final de la guerra de partidos, en este caso como clausura de la guerra civil de la razón consigo misma. El resultado de esta guerra civil apenas aparece indicado en el párrafo final de la *Crítica de la razón pura* (B 884): se trata de establecer una constitución de la razón. Si mantenemos junto todo este juego de metáforas, llegamos a la idea de que la revolución copernicana adquiere su sentido más preciso a la hora de producir un orden tras la violencia, de edificar tras las ruinas, de legislar tras el caos, de pacificar tras la guerra civil. En suma, la propia *Crítica de la razón pura* sería el último suceso de la historia de la razón, la inauguración de un régimen de paz en filosofía, la constitución de un edificio sólido de lo que antes estaba en ruinas, el paso final de la teología a la razón moral. Sería un edificio inacabable, desde luego, pues tendría que albergar al género humano y a la totalidad de nuestro planeta, pero no correría peligro de ser incendiado por una facción de teólogos o de antiteólogos, tan parecidos en sus actitudes dogmáticas.

Por el contexto de la nota final de la edición de 1781 apenas podemos saber cómo realiza el método crítico esta revolución, ni cómo pone fin al desorden y al enfrentamiento, a la guerra civil propia de

la teología y el ateísmo. Algo se debe producir para que desaparezca el enfrentamiento entre empirismo y racionalismo, entre escépticos y dogmáticos, entre teólogos y ateos, pero ese mecanismo no se describe en esas páginas finales. Sea como fuere, ése sería el procedimiento por el que se produce la historia de la razón. Dar con ese procedimiento significa encontrar el proceso mismo de la reconstrucción del edificio a partir de las ruinas, y ésa sería la obra de la transformación de la teología en moral a través de la crítica. Pero para dar con nuestro asunto tenemos que pasar antes a otro texto. La parte final de la *Crítica de la razón pura* no es más que un apunte que debemos proyectar sobre el propio libro en su conjunto; ese final sólo señala que todo el texto de la *Crítica de la razón pura* es fruto de la aplicación de la revolución copernicana a la filosofía especulativa, la clave de la transformación de la teología en moral, de ahí que el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, y antes los *Prolegómenos*, sean tan importantes y decisivos. Muestran efectivamente las ocurrencias anteriores de la revolución copernicana en matemáticas y en física, y hacen de la *Crítica de la razón pura* la imitación de ese mismo espíritu científico en los oscuros ámbitos de la filosofía especulativa. Si queremos perseguir las huellas de ese apunte final en el denso bosque del texto de la primera *Crítica*, debemos dotarnos de mejores herramientas que la apelación general a la historia de la razón. Ahora sólo conviene recordar, sin embargo, que Kant escribió la *Crítica de la razón pura* antes de haber dado de forma expresa con el método con el que se podían defender sus posiciones. En suma, Kant había actuado según la revolución copernicana antes de saberlo, de forma inconsciente. Esto es lo que se encierra en la noción de mímesis, una imitación no completamente consciente de su propio proceder.

Revolución en la metafísica y la estructura de síntesis

En las reflexiones iniciales de lo que se conoce como *Opus postumum*, las más cercanas a la obra conocida como *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolf*, Kant ha mostrado de una manera abstracta el movimiento de la revolución copernicana en el ámbito de la metafísica. Ya sabemos que esto equivale a decir: el proceso por el que se forma el orden legal constitucional y racional tras la violencia civil en la que ha vivido la filosofía centrada en la teología y sus enemigos. El paso es de crucial importancia y trata nada menos que de la relación

de Dios y el cosmos, los dos objetos intelectuales en los que se hacen fuertes los teólogos y sus enemigos. En esa relación y sus variaciones históricas se construye el camino de la razón humana, que no tendría sólo como divisa aquella de Alberico Gentili, *Silete theologi in munere alieno* («Callad, teólogos, en lo que no es de vuestra incumbencia»), a finales del siglo XVI, sino que impondría silencio también a los ateos. De este proceso de paz surgirá un mundo ordenado que no será el cosmos de los antiteólogos materialistas, ni la creación dependiente del Dios de la teología; mundo será para Kant el progresivo espacio natural y moral, pacificado y humanizado, constituido por la razón en su historia.

Quiero esclarecer una duda que pueda presentarse ahora ante el lector: el campo en el que los teólogos y sus enemigos han combatido por largo tiempo es el de la metafísica. Kant ha visto en esta batalla un hecho ineludible que forma parte del destino de la razón, y por eso en lo que sigue hablaremos de Dios y del cosmos como de objetos ideales en los que se libra la batalla por la metafísica. En este sentido podemos considerar a Dios y al cosmos en tanto objetos representantes de la guerra civil disputada en el seno de la metafísica entre racionalismo y empirismo, entre platonismo y escepticismo, entre teólogos y ateos, entre idealistas y materialistas. En el mismo contexto que analizamos, Kant los define de la siguiente manera, perfectamente asimilable al apartado final de la *Crítica de la razón pura*: «El entero objeto suprasensible [Dios] y el entero objeto de los sentidos [cosmos], representados en interrelación lógica y real» (Ak. XXI, 19). Pues bien, el método crítico, la revolución copernicana en metafísica, no puede sino instaurar la paz entre los que defienden las viejas representaciones de Dios y el cosmos, y esto significa para Kant realizar el paso de la teología a la moral. El operativo constitucional y pacificador es una síntesis de elementos de los que hasta ahora estaban en guerra civil, y esta síntesis se produce porque elementos de ambos partidos son relacionados con el centro humano de observación, el sujeto en el que ambos partidos deben coincidir. Pero para que su unidad sea posible, los viejos elementos rivales y hostiles no pueden quedar inalterados. En esa proyección de los viejos elementos hacia un ser humano que, aunque observador único, es existencialmente dependiente, aquéllos se han de transformar; ante todo, han de limitarse a la vez las mutuas pretensiones de conseguir la destrucción del enemigo en una guerra de exterminio.

La estrategia de Kant reside en mostrar que Dios y cosmos son «ideas», no conceptos ni intuiciones. Y las ideas, con su aspiración

totalizadora, no pueden tener una función constituyente sin provocar una rebelión de la otra idea excluida; sobre ideas no se puede hacer una constitución pacificadora. Saber qué significa «idea» para el ser humano y cómo se diferencia de una intuición y de un concepto será por tanto el aporte central de Kant y el avance fundamental de la *Crítica de la razón pura* en el camino hacia una metafísica como ciencia, y este operativo implica una peculiar apropiación crítica y una reelaboración humana de una parte del contenido tradicional de «Dios» y del «cosmos», y el desprecio de otros componentes como no-apropiables por parte del ser humano, como puramente ruinas y escombros de la historia de la razón. Parte del contenido de esas ideas se proyectan al ser humano, se sintetizan en él y cambian su sentido en esa proyección y síntesis. Ésta es la tesis que defiende el *Opus postumum*, donde se dice «Dios y el cosmos conjuntamente, como unidad sintética de la filosofía trascendental» (OP, 630; Ak. XXI, 19). Se trata, por tanto, de pensar en una síntesis pacífica aquello que la tradición había pensado escindido como Dios y cosmos, en guerra civil. Esa síntesis, que apropia y desprecia, que selecciona materiales de las representaciones históricas, se establece mediante el método crítico, que destaca al ser humano como aquel que trabaja con herramientas intelectuales diferenciadas y, por eso, permite distinguir entre «ideas», «conceptos» e «intuiciones». Sin esta distinción y sin lo que implica no podemos relacionarnos de manera adecuada con las «ideas» de Dios y de cosmos, ni tampoco establecer la función adecuada y la especificidad de la idea de libertad.

La piedra de toque para demostrar esta distinción es, así, una nueva ocurrencia de la revolución copernicana, esta vez aplicada a la batalla por hacer de la metafísica una ciencia consciente de los materiales con los que trabaja: las ideas. Para unificar toda la historia de las revoluciones copernicanas y para aplicarla a esta distinción entre intuiciones, conceptos e ideas se escribe la *Crítica de la razón pura*, y por eso ahí se aborda la estructura de la revolución en matemáticas (estética trascendental) y en física (analítica trascendental), y se produce ante nuestros propios ojos la revolución en metafísica (dialéctica trascendental), para así abrir camino hacia la moral. Cada una de estas revoluciones genera resultados que preparan la siguiente, la hacen posible y la permiten; cada una de ellas se analiza en una parte de la *Crítica de la razón pura*. Con ello, la *Crítica* encierra una historia de la razón y de sus revoluciones y «por eso» es el acontecimiento de la última de ellas, la más reflexiva, la que se realiza en metafísica. En cada una de esas

revoluciones se identifican los materiales que constituyen la filosofía trascendental. En su nueva ocurrencia se culmina la razón moderna en su paso de la teología a la moral. La metafórica copernicana se cumple porque, con ella, el ser humano se eleva a centro del análisis como subjetividad activa que, frente a Dios, siempre es consciente de su posición descentrada y dependiente, como realidad atravesada de elementos de pasividad propia del cosmos, pero a su vez libre y ajena a éste, como en cierto modo era el viejo Dios. Entonces decimos que el ser humano, lejos del viejo cosmos y del viejo Dios trascendente, construye una naturaleza donde puede habitar algo divino y humano a la vez, la libertad y la dimensión moral en el ser humano. Entonces hablamos del principio de una constitución pacificada, un mundo unitario.

Debemos decir que la relación crítica entre la libertad y la naturaleza no es un fenómeno semejante a la sacralización del mundo que realizó el estoicismo, ni a la naturalización de Dios que propuso el panteísmo. Pero tampoco vive de la negación de Dios que propuso el materialismo ni de la de-sustancialización del cosmos que proponen las teologías dogmáticas fundadoras de las grandes religiones monoteístas. La relación crítica entre la libertad y la naturaleza sólo podrá ser analizada desde la centralidad de la razón moral como un poder constituyente divino-mundano: no hay aquí una mera elevación del mundo a divinidad panteísta. Por este procedimiento la razón acabaría despidiéndose de los problemas prácticos, reconocidos como centrales por la filosofía crítica. En esta relación recíproca (OP, 620; Ak. XXI, 13) entre el elemento divino y cósmico a través del ser humano, que también es una relación entre naturaleza y libertad, entre puntos del viejo empirismo y del platonismo, lo importante no reside en los dos términos relacionados, sino en las transformaciones que emergen desde la centralidad del ser humano como portador de ley moral y de sensibilidad. Lo decisivo no está en los términos que fueron ofrecidos por la tradición y sus guerras (Dios como creatividad arquetípica omnipotente y absoluta, y el cosmos como necesidad física determinista); el nuevo centro se ubica en el punto de cruce de antiguas funciones, ahora centradas en el nuevo sujeto a la vez mundano-divino, con la dimensión moral instalada en la corporeidad humana como síntesis racional. Las viejas funciones de Dios —actividad omnipotente creadora y buena— y el cosmos —necesidad determinista— quedan alojadas en el centro humano en tanto dimensiones de un nuevo sujeto práctico y sensible a la vez (entendido como razón y cuerpo, espontaneidad y receptividad, como libertad y necesidad, como creatividad y

pasividad, como parte sagrada y profana, como voluntad buena y como fuste torcido).

Pero con esta parte seleccionada de las viejas representaciones de Dios y del cosmos, halladas entre las ruinas del campo de batalla de la historia pero capaces de integrarse en la nueva revolución copernicana, no se agotan las viejas representaciones, sino que, al contrario, deben reconocerse también las otras representaciones que de verdad producían la guerra civil. Hay un residuo teológico y otro materialista cósmico que son expulsados hacia el exterior del sistema de la razón humana, hacia el exterior del territorio pacificado, pero no como un mero escombro, sino como mojón, límite y señal, puede que incluso como monumento, que diferencia el terreno pacificado del viejo campo de batalla, que marca la frontera interna del nuevo país o mundo; monumento sin el que la propia razón moral no podría recordar su pasado, autocomprenderse en las huellas de su propia prehistoria, de sus viejas batallas y heridas, de sus viejas aspiraciones y luchas. Las viejas palabras «Dios» y «cosmos», labradas en ese monumento como viejas representaciones de la omnipotencia y de la necesidad, le dicen al viajero, en un idioma que todos pueden entender, que no traspase la frontera si quiere mantener la serenidad y la paz.

Esa mundanidad emerge de la síntesis de las partes integrables del viejo Dios y del cosmos tal como se concentran en el ser humano racional sensible. El mundo brota de un juicio sintético entre espontaneidad y receptividad, libertad y cuerpo, norma y existencia sensible. Esta síntesis es el germen estructural de todos los demás juicios sintéticos a priori del aparato crítico, desplegados en las tres *Críticas*. Pues bien, ese juicio sintético originario que relaciona espontaneidad y receptividad, libertad y necesidad, creatividad y naturaleza, ley moral y cuerpo, se llama razón (OP, 630; Ak. XXI, 19), se llama sujeto («Dios, el mundo y Yo, que enlazo ambos objetos en un sujeto» [OP, 633; Ak. XXI, 22]), se llama ser humano, y de él dijo Kant:

> Dios, el cosmos y aquello que piensa a ambos en real interacción: el sujeto como ser racional del mundo. El término medio, (cópula) en el juicio es aquí el sujeto que juzga, el ser pensante del mundo, el hombre en el mundo. (OP, 638; Ak. XXI, 27.)

La exposición de esta síntesis centrada en el sujeto humano se llama idealismo trascendental o filosofía crítica. Lo que se desplaza más allá de la síntesis y más allá de los monumentos de los límites, son los re-

nidos y escombros de las viejas representaciones «Dios» y «cosmos», que no pueden integrarse en la zona pacificada por la razón; los cadáveres de estas luchas históricas, cadáveres insensatos, confusos, que lucharon por quimeras fantásticas y por ellas mataron y murieron. Kant estaba convencido de que ahora esos escombros estaban disciplinados, bien enterrados, como en esas ciudades en que las huellas de los montones de escombros forman ahora verdes colinas. Son cadáveres enterrados por la razón y, por tanto, ocupan un espacio como paisaje a contemplar más allá del monumento que sirve de mojón para identificar los límites últimos de la pacificación, las fronteras del reino de paz constituido y las últimas señales de su prehistoria; nadie tiene derecho a encarnar de nuevo aquellos fantasmas. La filosofía crítica de Kant, sin duda, y frente a toda otra filosofía, ha insistido una y otra vez en que ese límite y esas huellas monumentales de su propia prehistoria de guerras son igualmente imprescindibles para la razón. Por eso hay que tenerlas a la vista y rendirles el homenaje debido, en las colinas levantadas con despojos de los osarios de los muertos. La vieja creencia antropológica de que sin ese homenaje resucitarán en forma de fantasmas peligrosos todavía anida en esa integración de su figura en el texto de la crítica. Sin tenerlos en cuenta, sin recordar la destrucción que su fanatismo sembró, el núcleo mismo de la empresa de la razón queda desprovisto de su interés y eficacia: es como una constitución que olvida que procede de una guerra civil. El momento de ese olvido es el inicio de la siguiente violencia, y coincide con la pretensión de alguien de resucitar alguno de los dos bandos. Ésa es la resurrección de los dos a la vez.

El principio por el cual se produce esta síntesis humana de Dios y cosmos no es un mecanismo de transferencia o de apropiación de los contenidos de Dios y del cosmos al ser humano y su mundo, sino más bien un trabajo de transformación paulatina e histórica de los extremos que hay que relacionar, motivado por un desplazamiento continuo hacia el nuevo centro, impulsado por la conciencia reflexiva del ser humano interesado por sí mismo y comprometido en su autoafirmación y autoconocimiento. Ése es el trabajo del concepto, y tal cosa viene sucediendo desde que el hombre, en el alba de la memoria histórica, afirmó su curiosidad. Ese desplazamiento y esa transformación deben mantenerse hasta lograr que las categorías sean idóneas para que se cumpla la apropiación sintética por parte del nuevo centro humano. Todo el proceso está dominado por la reflexión que acaba destacando lo necesario para la constitución de la razón, y por

eso la transformación constituyente, basada en procesos de desplazamiento, transformación y síntesis, está encomendada al trabajo de la propia razón humana. Tales procesos caracterizan la estrategia filosófica conocida como idealismo trascendental. De él dice Kant: «El idealismo trascendental de aquello de lo cual nuestro entendimiento es el propio autor» (OP, 622, Ak. XXI, 15), y añade: «Yo soy para mí mismo un principio de auto-determinación sintética no solamente según una ley de receptividad de la naturaleza [la huella del cosmos], sino también según un principio de espontaneidad de la libertad [la huella de Dios]». (OP, 616, Ak. XXII, 31.)

Resulta claro ahora que el sujeto constituido en esa síntesis (la razón moral sensible moderna) no es una sustancia, sino una función; no es una realidad natural ni viene nada. Kant lo dice de una manera sencilla: el punto de la síntesis a priori es *non dabile, sed cogitabile* (OP, 639; Ak. XXI, 28). Quiere esto decir que la razón no es un objeto sensible ni natural, ni divino ni mundano, sino un devenir, una forma de pensar el propio trabajo humano en su historia. Una persona racional es meramente el «ser que une estos conceptos» (OP, 640; Ak. XXI, 29), y se da cuenta de que son conceptos auto-creados (OP, 640; Ak. XXI, 29). El ser humano moderno se auto-crea en la síntesis selectiva y reflexiva sobre sus producciones históricas. No tiene otra sustancia moral que la forma de pensar esta síntesis del viejo Dios y del viejo cosmos, síntesis que se eleva ahora a lugar central de sujeto activo que se concede a sí mismo, como compensación de una existencia que él sabe en peligro. Mas en todo caso y a efectos de síntesis, ese lugar central se lo concede el ser humano a sí mismo, es su autoafirmación. En este reconocimiento del poder de la realidad frente al frágil e improbable ser humano, el mito y la razón se dan la mano. La diferencia reside en que el mito propone una autoafirmación parcial, mientras que la razón edifica un mundo.

El principio de síntesis descrito es el mayor aporte de la autoconciencia humana porque, mediante éste, el ser humano cae en la cuenta de una dualidad que le ofrece los extremos a reunir: sensibilidad, receptividad, existencia, espacialidad, necesidad, por un lado; y espontaneidad, normatividad, temporalidad, libertad, por otro. Los dos grupos o elementos le pertenecen de facto, por más que en la representación unilateral y dogmática del materialismo y de la teología se le presenten como externos, separados, como Dios y cosmos. La autoconciencia de que el ser humano es dual, ambivalente y mixto culmina su dimensión racional: síntesis, conciencia plena de dualidad del

ser humano, racionalidad y crítica ideológica a la vez de la teología y del materialismo, todas estas instancias van íntimamente unidas. Mientras se neutralizan la hipotética autonomía y la superioridad del Dios y del cosmos, y se las hace bajar a la tierra, el ser humano se constituye racionalmente en este mismo descenso y cruce. Esto sólo es posible si la noción de cosmos queda reducida, mediante la estrategia de la revolución copernicana, a mera naturaleza, a la construcción sintética de las leyes universales bajo condiciones dadas de receptividad, y la noción de Dios queda reducida a voluntad buena de la que emana la ley moral como deber de un ser sensible y finito. Sólo así se culmina el proceso propio de la modernidad y en su síntesis surge la mundaneidad, el lugar que el ser humano ordena como vivienda.

La revolución copernicana en metafísica descubre al ser humano como ejercicio de la libertad humana —lo que queda de Dios— en la ordenación de las dimensiones de la propia receptividad y naturaleza —lo que queda del cosmos—. Somos el juego de libertad y receptividad mediante esa síntesis a priori, y con ello eliminamos la centralidad y la exterioridad del viejo Dios y del viejo cosmos, al tiempo que los proyectamos a los extremos como límites. Precisamente por eso, la revolución copernicana ofrece la forma de pensar una espontaneidad que no tiene otro campo de acción que la condición de receptividad y de sensibilidad. La espontaneidad libre normativa y legislativa, la huella de algo parecido a la subjetividad de Dios, ahora sólo tiene sentido en relación con lo que queda del pensamiento del cosmos, como receptividad, existencia, naturaleza y necesidad, y en el centro se piensa así un ser humano como dios menor. Más que secularización del cristianismo, la historia de la razón kantiana sitúa al mismo cristianismo dentro de las pulsiones a las que secretamente obedece la crítica, parte fundamental del camino de la autoafirmación humana universal. En lugar de dioses paganos que se presentan bajo figuras humanas aparentes y misteriosas, ahora hablamos de carne y sangre humanas, de cuerpos reales que se presentan con la dignidad de un dios intocable, inviolable y digno, en medio de una naturaleza legal conocida y transformada por su trabajo. Por eso la filosofía idealista crítica no se autocomprende en este terreno como secularización del cristianismo, sino como punto final del proceso de repensar las relaciones entre Dios y cosmos que atraviesan la metafísica occidental, y de las cuales el propio cristianismo es un resultante, un caso y un efecto más, quizás una revolución copernicana en el ámbito moral que ahora llega a su completa autoconciencia. El cristianismo es par-

te de la historia de la razón, y una parte central y casi milagrosa en el camino hacia la superación de la teología y el descubrimiento de la razón moral. Tras él, el viejo cosmos de Lucrecio también resulta alterado, al retirársele toda noción de necesidad que no esté originariamente referida a la razón universal y a la noción de legalidad. Se trata, por tanto, de un mundo fenoménico, habitable esencialmente por el ser humano y su razón. Pero también el viejo Dios queda alterado, al tener que concretarse en un Hijo, un ser libre pero sufriente y sensible. Esa co-pertenencia del nuevo dios humano como legislador universal, y del nuevo mundo como receptividad sobre la que aquél legisla una naturaleza, constituye la clave decisiva de la limitada constitucionalidad de la estrategia trascendental kantiana; limitada, en efecto, porque lo no integrable de la tradición, localizado todavía en los límites, es usado como señal de la humildad de la razón y de su ámbito de trabajo.

El proceso de autoconstitución de la razón, de la mediación sintética entre cosmos y Dios, es así el proceso de verificación de la revolución copernicana que ahora se nos presenta como el proceso de intervención de la libertad humana en el espacio, organizando un mundo humano. De la misma manera que las batallas referentes al cálculo de la trayectoria de los planetas se resuelven cuando se introduce al observador en los cálculos, así las batallas por una adecuada relación entre Dios y cosmos se resuelven cuando se introduce al ser humano como centro finito de pensamiento y libertad, pero descentrado y alejado respecto al fundamento de toda realidad cósmica, como existencia dependiente. Como método, esa revolución copernicana se describe para garantizar la verdad y la responsabilidad de esa intervención en el mundo, esto es, de la libertad humana bajo condiciones sensibles ajenas a ella. Ni omnipotente como el viejo Dios, ni meramente pasiva como el viejo cosmos, la libertad mundana en el centro sintético de observación debe olvidar tanto la voluntad absoluta como la pasividad absoluta, tanto la omnipotencia como la impotencia, y ponerlo todo en favor de una creatividad limitada y vinculada a una sensibilidad de cuyas raíces ella no dispone. Ésta es la estructura básica de la historia de la razón en tanto que autoafirmación y disolución revolucionaria de las oposiciones teológico-metafísicas en una síntesis crítica. De esta manera, el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* completa la última página de la primera edición de la obra, la dedicada a «La historia de la razón pura». Lo que hace la *Crítica de la razón pura* es repetir en su estruc-

tura lo que han hecho antes la matemática y la física, pero aplicada a la metafísica. Veámoslo.

Revolución copernicana en la estética trascendental

Tanto en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* como en los *Prolegómenos* se analizan estas revoluciones en la matemática y en la física, y su análisis sirve de ejemplo para imitar esa revolución en la metafísica. El hecho de que la lógica formal no sea una revolución copernicana indica de una manera muy clara que ni por objeto, por método y por origen se puede entender bajo esta categoría. El asunto se puede explicar si recordamos el sentido de lo que realmente se produce mediante una revolución copernicana: lo hemos reconocido como un avance de la síntesis entre libertad y receptividad mediado por la acción de la inteligencia humana, con su actividad proyectista de un mundo. La lógica, para Kant «una mera reflexión del entendimiento consigo mismo», no produce este avance sintético que hemos descrito: no tiene espacio. Para que en estas revoluciones se sustancie la síntesis, debemos descubrir una forma de trabajar espontáneamente el principio de la receptividad, la espacialidad o la sensibilidad. Este hecho —la relación con materiales distintos del mero entendimiento, la referencia intencional a lo sensible para otorgarle sentido— determina la característica ulterior del método crítico. Sin esto la *Crítica* no se comprende en su estructura. Por eso, antes que nada, en «La estética trascendental» se analiza este sentido de lo sensible en el espacio; sobre él, y sólo sobre él, la estética continúa con el análisis de la forma básica del tiempo puro, y luego, en «La analítica trascendental» se analizan las formas de construir sentido con lo ya materialmente sentido en el espacio y en el tiempo sucesivo y se descubre que sólo podemos hacerlo identificando otras actividades intelectuales decisivas.

Todo lo que hemos venido llamando elementos necesarios para la síntesis de las dimensiones activas y pasivas del ser humano es llamado en la *Crítica de la razón pura* elementos a priori, y por eso debemos descubrir en cada nivel elementos a priori de la pasividad y de la actividad. Los primeros se estudian en «La estética trascendental» y tienen que ver con los elementos básicos que han hecho posible la revolución copernicana en el ámbito de la matemática; los segundos se ven en «La analítica transcendental» y tienen que ver con los ele-

mentos básicos que han hecho posible la revolución copernicana en el ámbito de la física. Por ahora sólo debemos recordar que todo esto se dice en el citado prólogo de la *Crítica de la razón pura*:

> La *matemática* y la *física* son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus *objetos* a priori. La primera de forma enteramente pura; la segunda de forma al menos parcialmente pura, estando entonces sujeta tal determinación a otras fuentes de conocimientos distintas de la razón. (CrPu, B x.)

Como es natural, este pasaje es muy problemático. Iluminarlo por completo en esta introducción es una tarea difícil, pero debemos intentarlo. Veamos primero lo que tiene que ver con la matemática. Los elementos a priori de la actividad, la espontaneidad, la normatividad y la legislación intelectual se estudiarán ante todo en «La analítica trascendental». A lo que hemos llamado «dar sentido» o «lograr una síntesis de lo sensible» se lo llama «determinar» en la *Crítica de la razón pura*. El que siempre se haga referencia a lo sentido en el espacio y el tiempo significa que esto sentido (llamado por Kant *Gegendstand*) debe ser *determinado*, lo que significa que se debe elevar a objeto *(Objekt)*. «Somos subjetivamente auto-creadores de los *objetos pensados*» (OP, 632; Ak. XXI, 21), dice Kant en el OP. Ante todo, debemos reconocer el momento de sutileza de la tesis. Kant no dice aquí que somos creadores de los objetos. Dice que somos *subjetivamente* creadores. Y además nos dice que sólo lo somos de los objetos *pensados*. En mis palabras: somos subjetivamente creadores del objeto *(Objekt)* del conocimiento, del sentido proyectado, pero no de lo sentido *(Gegenstand)*, de lo sensible, de la receptividad, de lo dado sobre lo que proyectamos. Por tanto, la creación tiene que ver con el sentido, no con la realidad sensible a la que hacemos referencia. La creación es del sentido, no de lo que sentimos que existe; no creamos lo que sentimos que existe, sino lo que vemos y lo que decimos que vemos.

Ahora debemos regresar al pasaje recién citado, en el que se nos dice que esta creación de sentido, proyección o determinación, se hace en la matemática de una forma totalmente pura, pero que en la física se ha de hacer de una manera sólo parcialmente pura. Luego veremos qué significa esto en el caso de la física. Por ahora, que en la matemática se crea el sentido de la manera totalmente pura no puede significar que no intervenga ninguna dimensión de receptividad, sino que las dimensiones de receptividad que necesariamente intervienen —el es-

pacio y el tiempo— son estas intuiciones a priori puras, y por tales quiere decir Kant estructuras formales que no creamos nosotros, sino que vienen necesariamente dadas con nuestra receptividad. Por la estructura de la revolución copernicana, las condiciones de la receptividad son inevitables y necesarias. Lo que se puede verificar en la matemática es que la forma de otorgar sentido a la dimensión de la receptividad es radicalmente pura, es decir, ordena regiones espaciales (derecha, izquierda, arriba, abajo, delante y detrás), puntos, líneas, planos, figuras y volúmenes imaginados sin materia. Estas estructuras son justo aquellas con las que sentimos que algo sensible existe y con las que ordenamos esto que sentimos que existe. La matemática, así, nos descubre formas muy básicas con las que ordenamos nuestro aparato perceptivo, y lo mismo sucede con la aritmética y con el contar según una serie: identificamos la forma general en que somos conscientes de aquello que sentimos o percibimos. Llegamos a ser conscientes, sucesivamente, de todo lo que sentimos, percibimos o vemos; contar es una operación que se hace de forma abstracta en matemáticas, pero de forma concreta en todos los momentos de la vida sensible.

Éstos son los elementos constitutivos y básicos de la espacialidad y de la sucesión puras: las intuiciones de las líneas y regiones espaciales, de identidad y diferencia de espacios concretos, las leyes que nosotros proponemos al dibujar las figuras de cierta manera, el sentido básico de lo que significa «uno» o «ahora». Al analizar lo que permite la revolución copernicana de la matemática, Kant descubre que en el fondo consiste en trabajar formas de espacialidad y temporalidad, que esas formas de trabajar dependen de intuiciones básicas que están relacionadas con maneras universales y necesarias de operar con nuestro cuerpo, nuestros sentidos y nuestra propia conciencia. Por ser necesarias, Kant las llama a priori; por ser meramente formales y abstractas, las llama puras. Por hacer pie en estas estructuras de las que cualquiera puede obtener evidencias —saber lo que es una línea recta, lo que es una extensión o longitud igual, lo que es derecha o izquierda—, la geometría tiene posibilidad de ser comprendida por cualquiera, sea Sócrates o su esclavo. No es un saber occidental, sino que como todo verdadero saber concierne a la vida humana y a sus estructuras universales: permite que la vida humana disponga de un mundo común.

Como toda revolución copernicana, la de la matemática tiene profundas implicaciones para avanzar desde la teología hacia la moralidad, y en este caso concreto esto significa una crítica al platonismo. Para Platón, la acción del intelecto divino producía las formas geométricas

o los números ideales, capaces de otorgar su íntima sustancialidad a lo real, y por participación en ellos a todo lo demás sensible. De esta manera, Platón dejaba como única misión de la mente humana la operación de descubrir estas figuras y números. En la ciencia, tras la revolución copernicana, los objetos de la matemática no se descubren, sino que se construyen. Ahora se reducen a mera acción de la espontaneidad conceptual del sujeto racional sobre los elementos formales de la receptividad, el espacio y el tiempo, sus regiones espaciales, sus formas básicas, la sucesión elemental. Esta creatividad es ahora la única razón suficiente para que existan figuras y números, y no la voluntad inteligente de Dios; las reducciones del valor de la matemática se ponen de manifiesto tras esta operación. Negativamente, las formas de la geometría euclídea se tornan subjetivas, válidas sólo —pero necesariamente— para la naturaleza humanizada, para las existencias espaciales y lo que en el espacio se nos da, para los cuerpos y las percepciones, eso que Kant llama fenómenos, y no para la realidad en general, pues ya no son efectos de la mente de Dios ni alcanzan a toda la realidad pensable. Sus datos últimos elementales —líneas, planos, puntos, figuras y volúmenes— no son alterables a capricho, sino que nos vienen dados por la forma en que recibimos, organizamos, ordenamos y recorremos lo externo y ajeno, y configuran una espacialidad que radica en nuestro cuerpo como centro de sensibilidad. Ahora las figuras y los números no existen ni subsisten por sí mismos, y la apropiación de la antigua función creadora de Dios tiene entonces el resultado positivo de reconocer que sólo existe como figura y número matemático lo que el ser humano construye. Platonismo frente a constructivismo, ontologismo frente a operaciones de medida, entendimiento arquetipo frente a mero geómetra: éstas son las diferentes estrategias que procuran la teología platónica y la nueva mirada del giro copernicano. Ésta es la conclusión del famoso texto:

> Una nueva luz se abrió al primero (llámese Tales o como se quiera) que demostró el triángulo equilátero. En efecto, advirtió que no debía indagar lo que veía en la figura o en el mero concepto de ella y por así decirlo, leer, a partir de ahí, sus propiedades, sino extraer éstas a priori por medio de lo que él mismo pensaba y exponía (por construcción) en conceptos. Advirtió también que, para saber a priori algo con certeza, no debía añadir a la cosa sino lo que necesariamente se seguía de lo que él mismo, con arreglo a su concepto, había puesto en ella. (CrPu, B XI-XII.)

Como conclusión de este momento tenemos que decir que la contribución de la revolución copernicana en la matemática al terreno de la filosofía trascendental reside en descubrir que el ser humano es ante todo un ser que intuye y siente de una forma constante, que ordena y sitúa eso que siente e intuye a partir de operaciones y elementos espaciales constantes, y que da cuenta de eso que intuye y siente mediante formas de contar que se parecen a esas formas de contar que emplea la aritmética de forma abstracta. La identificación de esas formas necesarias de todas las intuiciones sensibles —no de las sensaciones o de las percepciones de los empiristas— como un elemento completamente necesario del conocimiento humano es, desde este punto de vista, una revolución epistemológica. Pero toda revolución copernicana tiene repercusiones también para el tránsito de la teología a la moral. Toda la teología racionalista se viene abajo cuando se distingue entre la subjetividad formadora del geómetra y la subjetividad arquetípica del demiurgo creador: la inteligencia de la que depende la geometrización que figura, ordena y mide el mundo sensible, o lo cuenta, no es ya aquella hipotética que ejercía el control sobre la existencia y la estructura ideal y ontológica del cosmos. El procedimiento de apropiación por parte del hombre de las categorías de la teología se realiza de una manera crítica: no todas las propiedades del viejo Señor pasan al nuevo arquitecto de la naturaleza. La creatividad desde luego resulta transformada: se crean números y figuras; no la existencia *(Dasein)*. El Señor de lo que existe no es la razón, ni el ser humano. Esta característica, en el concepto, ahora pertenece al Destino. Ni siquiera a Dios, que aparece como una mera hipótesis de trabajo, como un negativo para reconocer la subjetividad que positivamente somos. Esa no-apropiación es el límite del pensamiento crítico.

De este planteamiento emerge el avance moral de reconocer la finitud. La cuarta de las «Observaciones generales sobre la estética trascendental», por cierto, añadida en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, lo dice de una manera clara:

> Esta forma de intuir se llama sensible por *no* ser *originaria*, es decir, por no ser de tal naturaleza, que se nos dé a través de ella la misma existencia de su objeto (sólo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros conocemos, esta clase de intuición) sino que depende del objeto, y consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto [...] un ser que, tanto desde el punto de

vista de su existencia como de su modo de intuir (modo que determina la existencia de este ser en relación con objetos dados), es dependiente. (CrPu, B 72.)

La moral, por tanto, tiene sus bases fundamentales en la consideración del ser humano como subjetividad intuitiva, finita o dependiente, como lo llama Kant en este pasaje.

Revolución copernicana en la analítica trascendental

Como ya hemos anticipado, la revolución copernicana de la física es más compleja. La razón de ello se puede mostrar de manera elemental: la matemática tiene que construir o edificar sus propios objetos con puntos, líneas, planos, volúmenes, todos ellos dibujados, pensados; la física tiene que trabajar con una existencia material dada en el espacio y el tiempo, sentida e intuida, donación que no depende de las posibilidades constructivas del sujeto racional sino de la ley oculta en el seno del destino de lo real que nos ofrece por secretos caminos sus presencias o fenómenos inmediatos intuitivos. La forma de conferir sentido a esta realidad espacio-temporal intuida y sentida, la forma de conquistar la verdad en este ámbito, exige que el sentido construido o proyectado por el sujeto humano se verifique en la propia existencia de lo dado en el fenómeno y sea intuido en la sensibilidad. Lo existente se exhibe en su positividad fenoménica con su diversidad, pero si el «sentido que elaboramos sobre ella, el que decimos mediante enunciados» ha de ser referido a lo dado y ha de ser verdadero —y no completamente ajeno a lo dado y por tanto sólo del sujeto— (Kant expresa esto diciendo: si el *Objekt* enunciado ha de ser también organizado sobre un *Gegendstand material*; o si el *phaenomenon* ha de ser de un *Erscheinung*), entonces se tiene que *mostrar en*, exhibir o presentar en lo propiamente existente, sentido y dado, y esto de alguna manera. El fundamento filosófico sigue siendo el mismo: se trata de propiciar una síntesis entre libertad y receptividad, entre instancias ideales y reales, entre conceptos e intuiciones. En efecto, se trata una vez más de determinar lo dado en la sensibilidad. La mera existencia de la síntesis exige no olvidar la dualidad interna de la que ella vive.

Lo que decía el texto central de Kant es que esta determinación de la diversidad sensible dada, que permite hacer del *Gegendstand* fenoménico un *Objekt de conocimiento*, y por tanto el ámbito de la física,

está sujeta a *otras fuentes de conocimientos distintas de la razón*. En el fondo, también lo estaba la matemática, sólo que de otra manera. Lo existente dado es intuible espacio-temporalmente, pero es a-conceptual. Su contenido depende de nuestro aparato perceptivo y de su adaptación para recibir la diversidad sensible de lo que existe. Nada de lo que sentimos espacio-temporalmente se podría llamar absurdo o *Un-sinn*, porque se nos da justamente mediante un sentido, externo o interno. Todos estamos preparados en condiciones normales para distinguir entre sentido y alucinación, ilusión o sueño, pero nada de esto que sentimos es posible identificarlo, reconocerlo, usarlo, ordenarlo o decirlo con sólo intuirlo. Para estas tareas se necesitan conceptos. La conceptualidad no es la única forma del sentido y ni siquiera para Kant la originaria. Si no hubiera un suelo rocoso de adaptación entre nuestro cuerpo y nuestro aparato perceptivo respecto a lo sensible, suelo rocoso que la matemática identifica en su abstracción, no habría ese sentido derivado que habla, identifica, juzga, refiere, invoca y reconoce. Lo que se nos ofrece en el espacio-tiempo tiene sentido originario para nosotros, aunque sólo sea porque se nos presenta con la rotunda presencia de lo que es real, con sus exigencias quizá sin decidir —no sabemos si peligroso o amistoso, si ante él debemos huir o acercarnos, si atacar o despreciarlo, porque sabemos *que* es, pero no *qué* es—, pero por eso mismo urgiéndonos y exigiéndonos tomar una decisión. Esta urgencia pasa por hacernos un concepto de ello. La existencia dada ordenada en un espacio y el concepto de eso que existe ahí, siguen aquí separados como consecuencia de la estructura derivada de la subjetividad. Sencillamente, mirando e intuyendo no conocemos lo suficiente del mundo. El método de la revolución copernicana, que efectuará la genuina revolución en ciencia física, tiene sus razones más básicas en estas fisuras entre sentido de la realidad o intuición y concepto objetivo. La ciencia, como se ve, tiene sus raíces en actitudes muy básicas de la relación del ser humano con la realidad, como el peligro, la seguridad, la supervivencia, y cosas así. Pero también con la curiosidad y sus placeres. Nada de ello se puede resolver en el ámbito de la intuición, cuyo sentido básico es que, en verdad, sabemos de forma inmediata que algo se nos presenta como una existencia. La curiosidad, la necesidad, la admiración y cosas así hacen todo lo demás.

Ante todo cabe decir que lo existente intuido no posee un sentido conceptual autónomo o propio que se nos imponga (momento A). Por tanto, es la subjetividad la que tiene que producirlo y construirlo.

Una vez más, tenemos necesidad de una instancia de la espontaneidad. De nuevo, este tránsito es el que va de un *Gegenstand*, de *algo* real existente, a un *Objekt*, un algo de cierto tipo, identificado, reconocible, pensable. Es el que va de un *Erscheinung*, algo que brilla ante nosotros como existente, a un *phaenomenon*, algo objetivo que podemos identificar y nombrar, sobre lo que podemos hablar, aunque no esté delante. Tal tránsito se realiza en los *Prolegómenos* como el paso de un juicio de percepción —*percibo* o *siento* algo real aquí y ahora con tal diversidad sensible empírica— a un juicio de experiencia —*identifico* algo aquí y ahora como *este* tipo de algo—. Lo caracterizado en las primeras instancias, lo sentido o percibido, no puede ser comunicado ni compartido con otros, salvo si lo hacemos a través de las segundas instancias, los otros juicios. Mediante éstos trascendemos nuestras personales relaciones con lo real para hacerlas objetivas, es decir, comunicables. Pero a diferencia de la matemática —que no trata de la existencia, sino de las formas espaciales y temporales de una existencia posible—, el sentido conceptual producido tiene que ser el sentido de lo existente real (momento B). Éste es el *proceso de determinación* completo, porque no hay modo de pasar del momento A al momento B desde la mera pasividad, desde el sentir, el intuir o el mirar, pero no hay modo de llegar al momento B sólo desde el pensar, imaginar, soñar o concebir. El algo muy sutil: algo debe proceder de lo dado y algo debe proceder de lo pensado; lo que procede de lo dado es el juicio de percepción, y lo que procede de lo pensado es el juicio de experiencia. Lo que Kant dice es que para pasar del juicio de percepción al juicio de experiencia necesitamos una gramática, una serie de conceptos adicionales que estén en condiciones de elaborar lo dado de tal manera que imponga compromisos *a la vez* respecto de lo dado y respecto de lo que pensamos, compromisos comunes a todos los que hablamos. Esos nuevos conceptos que no son dados, pero que sólo sirven para elaborar lo dado, mediante los que expresamos que lo que pensamos no meramente lo pensamos sino que corresponde a lo real, son las categorías o conceptos puros del entendimiento, las herramientas para traducir los juicios de percepción de cada uno en juicios de experiencia de todos.

Toda la dinámica de la revolución copernicana de la física se sigue de aquí. Y con ella, toda la destrucción de la teología racionalista, tanto de la platónica como de la más moderna. El momento inicial A es semejante al de la matemática, y así lo ve Kant. «Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su *bosquejo*, que la razón tiene que *anticiparse* con los principios de sus

juicios de acuerdo con leyes constantes.» (CrPu, B XIII.) Pero a diferencia de la matemática, el proceso de la construcción, de la elaboración o de la proyección no puede ser el final. *Determinación* significa aquí otra cosa que puro constructivismo, aunque no puede llevarse a cabo sin proyectar y construir; Galileo lo supo al programar de forma adecuada sus experimentos: los experimentos tenían que hacerse. La diferencia entre la actividad de Galileo, y todavía más de Newton, que es el modelo verdadero de Kant, y la forma de actuar de Descartes se concentra aquí. El racionalismo cartesiano había llamado a este proceso momento deductivo de la ciencia, y en él se ejercitaba Descartes aplicando las leyes de la geometría a la materia física corpuscular. Puesto que la razón racionalista y la cartesiana se construyen de tal forma que, como el platonismo, pretenden conocer las estructuras ontológicas esenciales de la realidad, el momento experimental propiamente dicho, construido paso a paso, carece de todo interés para ella. Descartes, de forma consecuente, sólo estaba interesado en mostrar que el mundo que la filosofía crea con sus razonamientos es finalmente el que vemos todos los días. Newton y Kant llamaron a este proceder «fingir hipótesis». La tradición moderna, desde Voltaire, le puso otro nombre: eso era tanto como novelar la historia de la naturaleza.

Para denunciar este método deductivista de los racionalistas, Kant defiende, como segundo momento de la revolución copernicana en física la lúcida conciencia de que «se tiene que obligar a la naturaleza a contestar».

> La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. (CrPu, B XIII.)

Lo que legitima la posición de la razón y su propia autocomprensión como instancia soberana es que lo existente es un testigo mudo: sólo sabe decir sí o no. Pero para ello ha de ser interrogado con sentido. La legitimidad limitada de la razón moderna deriva de la autoconciencia de ser la instancia productora del sentido *legal-conceptual*, pero no la productora de la dimensión *real* del sentido.

> De modo que incluso la física —concluye Kant— sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la

> *naturaleza* lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella, *de lo cual no sabría nada por sí sola*. (CrPu, B XIV.)

Como dijo antes, la razón tiene que comprender que la determinación ha de ser posible desde otras fuentes diferentes de ella misma. Ahora Kant nos dice que la razón nada podría saber por sí sola de la respuesta que la razón obtiene de los experimentos y proyectos que lanza sobre la naturaleza, pues de alguna manera tiene que colaborar la existencia misma. Estos dos textos, por tanto, nos hablan del núcleo mismo de lo que debemos investigar.

¿Cómo dotar de sentido real a las proyecciones de la espontaneidad propias del juego de los conceptos fruto del entendimiento? Se trata de un asunto complejo. Kant defiende que el pensamiento no puede relacionarse de forma directa con la intuición espacio-temporal. La sugerencia es muy compleja, pero en realidad tiene que ver con la diferencia radical entre los dos elementos del conocimiento. Uno, el concepto, es un conjunto operativo y variablemente limitado de notas. Por ejemplo, el concepto de «oro» reúne las notas de metal, amarillo, inoxidable. Si nos quieren dar gato por liebre con una falsificación, podemos recurrir a otras notas adicionales, que sabemos que también deben integrar algo que sea oro: no oxidarse ante el agua regia, tener un mínimo de quilates, etcétera. La intuición, por el contrario, es más bien una totalidad, algo continuo de diversidad, un ahí que vemos en sus variadas y pintorescas diferencias sensibles, con sus grados de colores, sonidos, pesos, sabores y olores. Cuando pensamos en el oro, basta con que recordemos lo que permite distinguirlo de otros metales y de otros conjuntos de diversidad sensible, como plantas, animales, seres humanos. Cuando lo intuimos, tenemos su existencia con la plenitud de detalles que presenta y lo circunda: color, peso, dureza, forma, sonido, valor, eso que llamamos oro y que puede ser visto, analizado, valorado desde un conjunto indefinidamente amplio de perspectivas y de juicios, siempre en un sitio, pero siempre en relación con otra diversidad. Así pues, la relación de los nombres generales con las intuiciones en su plenitud de diversidad continua es demasiado lejana.

Sobre esto, Kant dice dos cosas. Primero, que los conceptos nunca van aislados, sino que constituyen un sistema de discursividad, con sus leyes de identidad, de implicación y de contradicción que nos permiten dirigirnos a las intuiciones con una red de nombres sistematizada, jerarquizada, condicionada por reglas bastantes coactivas que

no podemos saltarnos. Pero este sistema de los nombres —que se rige por el principio de los juicios analíticos— no es suficiente, y Kant añade que esta relación entre nombres e intuiciones sólo se puede lograr si hay mediaciones que no son ni la intuición ni el concepto. Si nos expresamos en la forma de los *Prolegómenos*, podemos decir que pasar de juicios de percepción a juicios de experiencia requiere algo más que categorías, que esa nueva gramática conceptual: requiere una clave para seleccionar qué categorías usamos en cada juicio de percepción, y esa clave de traducción debe vincularse a algo que ha de descubrirse en el juicio de percepción mismo. Aunque el sentido conceptual no está impuesto por la percepción (momento A), algo en el juicio de percepción debe ser la clave para decir que el sentido conceptual es verdadero o real (momento B) y seleccionar la estructura gramatical o categorial que usamos.

Estas mediaciones que simplifican y organizan el complejo contenido de la intuición dada ante los ojos y los sentidos, y que concretan el contenido general de notas del concepto y facilitan sus relaciones discursivas —hacen visibles sus diferencias— son las imágenes. Una imagen es algo visible de forma inmediata, y en esto se parece a la intuición, pero también se centra en unos pocos detalles suficientes para diferenciarse e identificarse respecto de otras, y en esto se parece a los conceptos. Al parecer, los elementos de la imagen vienen dados en la percepción, pero su orden, su formación y su realidad como imagen, todo ello es elaborado por la subjetividad. En cierto modo, el concepto se relaciona con las intuiciones porque cada concepto lleva asociada una imagen más o menos nítida y ampliable que, al ser proyectada sobre las intuiciones, permite identificar aquello a lo que el concepto se refiere o el nombre nombra. Esto a lo que el concepto se refiere es su *sentido real*. Sin la intuición, por tanto, el concepto no tendría sentido real sino sólo un sentido posible. Ahora bien, sin la imagen no habría manera de establecer esta relación de forma concreta, sencilla y operativa con el concepto. Encajar un nombre y una diversidad sensible sin imágenes podría ser una tarea infinita. Por tanto, la imagen, mitad dada mitad elaborada, es necesaria para que los conceptos tengan sentido real o referencia. Es lo que hacemos en un acto que Kant llama *juicio intituivo*, en realidad la base ejemplar de nuestros nombres y de nuestros conceptos, este acto de señalar y decir «eso es un X» y usar lo que vemos en «eso» como un modelo o imagen del concepto o nombre X.

Esto es un poco rudimentario porque tendemos a creer que la imagen es un producto mental, aunque ésta es una manera muy poco eficaz

de hablar de las imágenes. Kant prefiere acercarse a ellas diciendo que, en el fondo, una imagen es el resultado de un proceder que puede describirse mejor cuando reconocemos su forma general. En efecto, todas las imágenes no son sino el resultado concreto de organizar la diversidad sensible de la intuición mediante un proceder general que siempre es el mismo, y este proceder no es un mero asunto mental privado de cada uno de nosotros, sino un proceder general que permite hablar de una facultad propia, la imaginación. La determinación que venimos estudiando no es posible sin esa facultad. La imaginación es la capacidad verdaderamente diferente de la razón, de la espontaneidad racional, tanto como lo es de la mera receptividad, de la intuición. Es una facultad específica, y el conocimiento de su proceder general es la elaboración más precisa llevada a cabo por Kant de la filosofía de Hume.

El proceder general de la imaginación nos sugiere que en toda diversidad real de la intuición, la imaginación busca lo permanente en el tiempo, lo sucesivo irreversible en el tiempo, los elementos simultáneos en tanto existen en el mismo tiempo y espacio y por ello se relacionan entre sí recíprocamente. En el fondo, la imaginación produce sus imágenes mediante este proceder, que no es sino una forma general de ordenar lo real existente en el espacio-tiempo, no en nuestra mente pero sí a través de nuestra mente, en nuestra percepción. Esta no dependencia de la mente aunque en la mente, la subjetividad la reconoce mediante la apreciación de irreversibilidad en las sucesiones, el reconocimiento de la indisponibilidad de determinadas secuencias de apariciones que no se someten a nuestra voluntad arbitraria de reproducirlas. Ese proceder general de la imaginación, que elabora las percepciones con el juego de sus síntesis productoras y reproductoras, es denominado por Kant esquema, la forma general de producir imágenes. Los objetos reales *(Objekte/phaenomena)* no son sino la diversidad real intuida de forma espacio-temporal *(Gegendstände/Erscheinungen)* ordenada a través de los esquemas en imágenes que ofrecen una forma fácil de identificar cuándo se da un caso en la intuición que responde a las notas de un concepto. Así que los conceptos de las cosas no son sino proyecciones de imágenes elaboradas a través de esquemas formales, bosquejos con los que podemos orientarnos para apresar una forma de lo real dado a nuestro sentido, anticipaciones con las que podemos reconocer fácilmente entre la continuidad de las intuiciones los conjuntos que por algún motivo deseamos aislar, separar, identificar, mantener o despreciar. Esos esquemas nos orientan buscando lo permanente, lo anterior y lo posterior irreversible, lo simultáneo, y así

formamos imágenes. Según se cumpla uno de esos esquemas, obtenemos la clave para traducir la percepción a experiencia, la clave para aplicar una categoría y realizar un juicio de experiencia. Si la imagen implica una permanencia, sabemos que debemos emplear la categoría de objeto; si una sucesión, la de causa y efecto; si una simultaneidad, la de relación recíproca. Así hacemos una imagen completa del objeto reuniendo notas permanentes, sucesivas y simultáneas, lo que significa que podemos expresar un juicio de experiencia sobre su sustancia, sus causas, sus efectos, sus relaciones objetivas. Así logramos identificar casos comparables y acumular ocurrencias, construir generalidades y con ellas hacer previsiones, y establecer leyes de lo que ocurrirá respecto a la sustancia, las causas, los efectos y las relaciones.

Pues bien, la clave de traducción de un esquema de la imaginación a una forma gramatical conceptual —de permanencia de las percepciones a sustancia, de sucesión irreversible a causa y efecto, de simultaneidad a relación recíproca— genera una síntesis de dos cosas: esquemas y conceptos, y esta síntesis es un juicio por el que mostramos la clave general por la que los juicios de percepción se hacen juicios de experiencia y los fenómenos se determinan como objetos. Cuando sabemos relacionar de forma abstracta el esquema y la categoría explicitamos lo que siempre, en todo caso, hacemos de forma concreta cuando tenemos una experiencia: obtenemos un conocimiento de lo que es necesario hacer siempre, de la forma de la experiencia posible. A eso le llama Kant juicio a priori, y dice que es un juicio sintético porque relaciona elementos que proceden de dos capacidades: conceptos e imaginación. Con ello obtenemos los principios de toda experiencia posible. La creencia de Kant, por tanto, es que la revolución copernicana en física hunde sus raíces en las capacidades normales de formación de conceptos, de esquemas y de su relación mediante el reconocimiento de una analogía como clave de traducción de unos a otros, de la misma manera que la matemática hunde sus raíces en la capacidad normal de la intuición y sus estructuras formales y de construir sobre ellas. Una capacidad se expone en «La estética trascendental» de la *Crítica de la razón pura*, mientras que la otra se expone en «La analítica trascendental». La cuestión adicional es que la capacidad de formar conceptos reales se basa a su vez en la diferencia entre formación de conceptos propiamente dicha —entendimiento en Kant— y formación de esquemas e imágenes —imaginación—. Por eso, la analítica se diferencia en «Analítica de los conceptos» y en la que se refiere a la determinación propiamente dicha, a la relación

entre concepto e intuición a través de esquemas e imágenes, a la capacidad de juzgar determinante, o «Analítica de los principios».

Una vez más, la revolución copernicana en la física se relaciona con la figura del viejo Dios a través de una selección crítica drástica de sus notas: se asume su papel de legislador, pero se desprecia su papel de creador. Frente al sujeto divino que crea y legisla tenemos al sujeto moderno, que legisla provisionalmente pero espera al experimento para darle valor de realidad; que juzga pero espera la intuición para identificar la verdad de lo juzgado. El entendimiento legisla sobre una realidad que no ha creado y debe esperar que esa misma realidad muestre que esa legislación es la suya. Y en este proceso se van ajustando los conceptos y se va afilando su capacidad de reconocer. Y sus productos se ordenan en leyes. Con ello, esas leyes van configurando una naturaleza, un suelo estable, que cuando prescinde de una ley es porque ya ha configurado otra. Ningún armazón legal concreto es imprescindible, pero siempre hay un armazón. La forma en que hemos logrado edificar un hogar provisional no es ella misma provisional. Esa naturaleza se forma como una trama compartida de conceptos, intuiciones y juicios, común a todos los seres humanos que miran la realidad en el largo plazo del tiempo y en el ancho escenario del espacio, porque su gramática conceptual es la misma y su forma de aplicarla también. Así llegamos a disponer de un suelo firme, de una casa edificada por nosotros mismos. La provisionalidad no le quita firmeza, porque el juego de largo plazo hace que los hombres pasen más rápidamente que sus propios cambios. Por lo demás, esta reducción de la teología del creador a la mera *legislación universal* de una naturaleza es muy importante para una moral, porque permite pensar al sujeto legislador en una naturaleza moral existente en todo ser racional. Como Kant dirá en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, la moral, con su imperativo categórico de universalización, no aspira sino a identificar la representación del deber que puede ser igualmente compartida por toda inteligencia que se piense como tal y, así, configurar un reino moral parecido al reino natural, dotado de leyes universales como él.

Revolución copernicana en metafísica

Hemos de preguntarnos ahora qué puede significar la revolución copernicana en la metafísica, último paso para reducir la teología a la

moral. Para ello sólo tenemos que aplicar a la propia razón el método que ha resultado eficaz en la física y en la matemática. «Este método, tomado del que usa el físico, consiste, pues, en buscar los elementos de la razón pura en lo que *puede confirmarse o refutarse mediante un experimento*.» (CrPu, nota a B XVIII.) De esta manera, la revolución copernicana se aplica a la propia razón y se da entrada a la edad de la crítica que transforma definitivamente la vieja teología. La revolución copernicana se extiende de esta forma a la metafísica, como saber de la razón sobre sí misma, y la tesis es que la razón no puede saber nada de los objetos de la teología o de la cosmología, sino sólo de la moral. Que en la demostración de esta tesis desempeña su papel el método de Copérnico se deja claro en la nota de *Crítica de la razón pura* (CrPu, nota a B XVIII): se trata de hecho del método hipotético-deductivo-confirmacionista-falsacionista. La reflexión sobre este método, y su elevación a verdadera casa de la razón, garantiza la inclusión de la metafísica en la historia de la razón. A ella aplica la razón su propio método, y tiene que hacerlo porque la razón, cuando se aplica a los objetos no sensibles, presenta un *factum* sobre el que hay que decidir: la guerra civil de las confesiones metafísicas y teológicas, del materialismo y del creacionismo divino, de la necesidad determinista que impide la existencia de la libertad, y de su existencia en el ser humano en tanto radicada en un alma inmaterial. Unos dicen que al principio del mundo está el acto creador de Dios, otros que la materia es lo que ha existido desde siempre; unos dicen que el alma es una sustancia inmaterial, otros que la única sustancia es el cuerpo; unos dicen que sólo hay necesidad, otros que hay una causa primera que es la libertad. Aquí, por tanto, se juega aparentemente con los mismos conceptos de sustancia, causa, efecto, relación y existencia, pero parece que aquí, en lugar de describir la forma que tiene todo objeto sensible pensado, tales conceptos sólo sirven para producir un enfrentamiento secular. La razón tiene que decidir esta guerra, y tiene que decidirla racionalmente. Éste es el objetivo de la revolución copernicana en el campo de la metafísica, la ciencia que pretende el conocimiento de los objetos no sensibles. Y el resultado será que en este campo sólo se puede conocer el fundamento de la moral.

La aplicación de ese método exige construir una hipótesis, un boceto, una proyección; no una caprichosa, sino una que recoja sus elementos de los datos seguros de las otras revoluciones copernicanas. Colocado sobre la revolución copernicana de la matemática, Kant sugiere que una buena hipótesis de partida es la diferencia trascen-

dental entre cosa en sí y fenómeno, entre intuición intelectual e intuición sensible espacio-temporal. Si diferenciamos entre estas dos formas de intuición es porque sabemos en qué consistiría cada una: la intuición sensible requiere la existencia y donación de la diversidad sensible, la afectación de nuestra receptividad; y la intuición intelectual supone un intelecto que, al representarse una realidad, la crea. Esto es una hipótesis bastante sencilla. Una segunda hipótesis dice algo más: toma los conceptos con los que juegan la teología y sus enemigos (Dios, alma, cosmos) y sugiere que sustancia, causa, efecto, existencia, posibilidad, relación recíproca, necesidad y realidad, todo ese complejo entramado de conceptos con los que la metafísica y la teología operan, y con los que trabaja también la física, aunque en el fondo *parecen* iguales, aunque todos parecen no tener un objeto sensible, y por eso *parecen* ir más allá del campo de la experiencia, de hecho no son iguales. Unos son de una manera y otros de otra. Esta diferencia no es intuitiva, pues si alguien dice que le señalen la sustancia, o la causa, o el efecto, o la posibilidad o necesidad, nunca podrá señalar hacia una intuición sensible. En esto se parecen a los conceptos de Dios, o de cosmos. Esto lo sabía Hume, y por eso no encontró una base empírica para tales conceptos. La primera genialidad de Kant consistió en decir que aunque no tienen sentido por referirse a una percepción, a una intuición sensible material, esos conceptos como sustancia, causa, efecto, relación, posibilidad, necesidad, etcétera, aparentemente alejados de la intuición sensible empírica —por eso Kant los llamó puros—, tienen sentido sólo y exclusivamente en relación con la espacialidad y la temporalidad en general ordenada según esquemas. No tienen sentido ni significado *sin la condición formal de la intuición sensible* y de su orden en esquemas producidos por la imaginación. Esto no sucede con los otros, como Dios, cosmos, alma, que sólo tendrían sentido en relación con una totalidad absoluta de existencia empírica material, ya sea de la naturaleza, ya sea de los sujetos personales, ya sea de todo lo existente. Por eso no pueden ser confundidos: unos son conceptos puros del entendimiento, otros son ideas.

La segunda genialidad de Kant consistió en romper con la tradición empirista y decir que el único proceder que tenemos para apreciar el valor de un concepto no es estudiar su origen, sino apreciar las condiciones de su uso y de su significado real. Si éramos capaces de demostrar que los conceptos puros sólo tienen sentido bajo condiciones de espacialidad y temporalidad (extensión, grado y esquemas), entonces era suficiente para regular su uso. Pero el uso de los concep-

tos consiste en lograr acuerdos nítidos y sentar juicios aceptables. Pues bien, Kant se propuso demostrar que cuando los conceptos puros se sometían a la condición de espacio-temporalidad —extensión, grado y esquemas— producían juicios aceptables. Éstos eran los principios generales del entendimiento: todo fenómeno es extenso, toda percepción tiene un grado, sustancia es lo que permanece, causa es siempre lo que antecede a su efecto, la relación recíproca implica simultaneidad. Cuando aquellos conceptos se separaban de esta condición espacio-temporal y se aplicaban a Dios, alma y cosmos, se producía la guerra infinita entre teólogos y escépticos.

Así que Kant, tercera genialidad, propuso lo más parecido al experimento científico en el campo de la metafísica: mostró que los conceptos puros podían producir juicios si se referían a la forma pura espacio-temporal de la intuición sensible (extensión, grado y esquemas). Extrajo así una consecuencia deducida, unos juicios sintéticos necesarios para toda experiencia posible, que se verificaban en los usos conceptuales de la vida común y de la experiencia, de la ciencia y del arte, usos que conforman nuestra noción de naturaleza y de mundo. Por tanto, los conceptos puros permitían pensar los objetos de la intuición sensible. Éste era el momento de la verificación. Pero Kant también ideó el momento falsacionista y sugirió que si retirábamos la primera hipótesis, la diferencia entre los dos tipos de intuición, si eliminábamos la centralidad condicionante de la forma de la intuición sensible y si dejábamos de prestar interés a la diferencia entre intuición sensible e intuición intelectual, y a la diferencia entre cosa en sí y fenómeno con ella, entonces los conceptos puros podían significar cualquier cosa y dar pie tanto a juicios como que el alma es una sustancia inmaterial y simple o una sustancia material; que la primera causa en el tiempo es el acto creador de Dios o la necesidad de la materia; que sólo existe la materia de nuestras intuiciones o que también existen los espíritus; o que otros mundos son posibles frente al juicio de que este mundo es necesario. En fin, si se retiraba aquella conclusión positiva y sutil —los conceptos puros sólo tienen sentido objetivo y unívoco bajo la condición de la espacio-temporalidad— volvía la guerra civil.

La consecuencia que Kant extrajo de este complejo argumento le dio la razón a Hume y a la vez se la quitó. Lo que dijo Kant es que para que se produzca conocimiento tenemos necesidad de tres elementos centrales: intuiciones, esquemas y conceptos, y que por eso había tres facultades: sensibilidad, imaginación y entendimiento. El

conocimiento era el juego de estos tres elementos, y cada uno tenía sus condiciones generales que podían ser conocidas y representadas. Esto significa que el conocimiento tenía una estructura pura, generalizable, que siempre se daba en cada caso concreto y se podía reconocer en él. La primera, la intuición sensible empírica, siempre se daba en una estructura reconocible: la espacialidad, con sus órdenes de regiones puras (derecha, izquierda, arriba, abajo, delante, detrás) y de sus estructuras intuitivas (línea recta, cruce de líneas, superficie, volumen); y la temporalidad, con su estructura de *ahoras* sucesivos, diferenciados, puntuales, intuidos como instantes. Kant pudo mostrar que las condiciones básicas generales de las intuiciones sensibles, los contenidos de las representaciones generales de espacio y tiempo, eran también intuitivos, y por eso pudo hablar de intuiciones puras. Pues bien, de la misma manera Kant mostró que el juego con la diversidad de las intuiciones sensibles para formar imágenes siempre incorpora un proceder general que también define una capacidad, la imaginación; y lo que es más importante, que tanto las imágenes concretas como el proceder general han de ser imaginados. Las imágenes comparten con el proceder general de la imaginación exactamente esto: que han de ser imaginadas. Kant creía que fingir este hecho no estaba en nuestro poder. Era un proceder, un actuar, no una pasividad, pero no estaba en nuestro arbitrio alterarla. La imaginación funciona aunque nosotros queramos impedirlo; de hecho, no podemos impedirlo, y tampoco queremos; no podemos vivir sin ella. De la misma manera que no podemos explicar a nadie qué es la derecha o la izquierda, sin obligarle a moverse en esa dirección, a orientarse según ella, el único camino para disponer de los esbozos y proyectos que lanzamos sobre la diversidad sensible a fin de organizarla consiste en imaginarlos nosotros mismos. Lo decisivo es reparar en el hecho de que toda imagen juega siempre con una representación adicional y general: ella organiza lo permanente en el tiempo, lo sucesivo, lo simultáneo: permanente, sucesivo y simultáneo son formas de imaginar a las que sólo tenemos acceso imaginándolas.

Kant elaboró finalmente un argumento para mostrar que los conceptos que parecen no referirse a nada sensible, como sustancia, causa y efecto, y relación recíproca, en el fondo se referían a las representaciones de lo extenso, lo gradual, lo permanente, la sucesión y la simultaneidad. Y a esa referencia condicionaban su uso y por tanto su significado real y objetivo. En el fondo, los conceptos no hacían sino reconocer que somos seres imaginativos y que imaginamos justo así,

y por eso elevan a regla de ordenación de lo sensible lo que hace la imaginación. Los conceptos no son sino órdenes muy generales, reglas muy generales de orden de diversidad. Pero en el fondo, cuando decimos «busca la sustancia» lo que estamos diciendo es «imagina lo permanente». Esto a su vez tiene efectos ordenadores para la siguiente orden: «busca la causa», porque esto significa sólo «imagina la sucesión irreversible», y así estamos en condiciones de cumplir con la siguiente orden: «busca la relación recíproca» porque esto significa sólo «imagina lo simultáneo». En suma, el entendimiento y los conceptos no eran más que la conciencia normativa y reglada de que debemos atenernos y limitarnos a lo que hace la imaginación con los esquemas, y si hacemos esto, la experiencia no se verá confundida con otras representaciones inseguras, subjetivas, también propias de la imaginación, pero ahora la de cada uno, con sus asociaciones, afectos, ilusiones, deseos, evocaciones, falsas memorias, etcétera.

Así, los soberbios y aparentemente lejanos conceptos puros de sustancia, causa, efecto y relación recíproca, lejos de poder usarse para todos los objetos pensables de cualquier tipo de intuición —incluidos los de la teología, como Dios o el alma— sólo servían para lo que tiene una humilde y oscura residencia en la sensibilidad y en la imaginación. Y este argumento, llevado a la conciencia, es el que se refleja en los conceptos normativos supremos, los de la modalidad, esos conceptos que parecen todavía más alejados de la intuición sensible y de la imaginación, como son los de posibilidad, de necesidad y de realidad. Necesario, para nosotros, es todo ese conjunto de elementos que hemos mostrado como proceder general o condición invariable de las intuiciones o de la imaginación, sin los cuales no es posible que los conceptos tengan sentido real, y se abra con ello para nosotros una experiencia en tanto pensamiento de los objetos mundanos. Necesario es que haya algo permanente en todo tiempo capaz de ordenar cualquier tiempo, que las causas antecedan a los efectos, que las percepciones tengan un grado y que los cuerpos tengan formas extensas. Posible es lo que puede darse en algún tiempo y en algún espacio, y que puede imaginarse como permanente, sucesivo o simultáneo, extenso y diverso. Real es lo que de hecho se da y se piensa bajo estas condiciones. Así, estos conceptos son la verdadera conciencia normativa de nuestra relación con lo sensible, sea a través de la sensibilidad, la imaginación o del pensamiento. Esta conciencia normativa regula los consensos de la ciencia, la experiencia común, la vida cotidiana, los acuerdos sencillos

entre las gentes, el huerto de las cosas que pueden ser humanamente solubles, la experiencia.

La prueba al contrario, la falsación de este experimento, es que si dejamos de atribuir a la noción de sustancia el sentido de lo permanente en el tiempo, etc., y creemos *con ello* que también sirve para pensar aquellos objetos ideales, entonces no tenemos criterio alguno para saber si el alma es una sustancia o no, si Dios es una sustancia o no, si el mundo es una sustancia o no, porque estos objetos no son ni intuiciones, ni se dan en espacio y tiempo, ni disponemos de esquemas para ellos, ni podemos decir de ellos algo en lo que estamos de acuerdo. Si dejamos de considerar causa lo que antecede a un efecto en el orden del tiempo, entonces no tenemos criterio suficiente para decir que la primera causa es la necesidad o la libertad, porque esta primera causa por necesidad no está en el orden del tiempo. Si dejamos de considerar lo simultáneo en el espacio como criterio de la relación recíproca, entonces no tenemos criterio suficiente para decir si hay relación recíproca entre el alma y el cuerpo, o entre los espíritus, como quería el viejo amigo Swedenborg, porque un ser tiene condiciones de intuición y el otro no. Pero si no somos rígidos en este sometimiento de los conceptos puros a las condiciones de intuición e imaginación, entonces no tenemos criterio para saber qué es lo necesario, lo posible o lo real. La prueba de la falsación se hace cuando se elimina las hipótesis originarias —diferencia cosa en sí y fenómenos, intuición sensible e intuición intelectual— y se deja de ver el conocimiento como esta estructura sintética de intuición, imaginación y entendimiento. La guerra civil entre un Dios y un mundo carentes de límites precisos comienza de nuevo, con todos los paralogismos, antinomias y sofismas de la tradición, con todos los juicios contrarios, sin poder acabar nunca de decidir entre ellos. De esta manera se demuestra indirectamente la verdad de las hipótesis. La dialéctica trascendental, construida sobre la retirada de la hipótesis, muestra así, con las contradicciones, paralogismos y sofismas de la metafísica clásica, la verdad de la analítica y la estética trascendentales. La razón hace su experimento, y tras él no será posible decir que cualquier cosa que *pensemos* ya por ello la *conocemos*, sea objeto de los sentidos o cosa en sí, objeto de una intuición sensible o intelectual. Y ese uso promiscuo de estos conceptos puros, entregados al mero pensar, sin condiciones de la sensibilidad ni esquemas de base, será la mejor prueba de que en el fondo son juguetes de nuestra conveniencia, consuelo de nuestros sueños, intentos de privilegiar nuestras relaciones con un ser imagi-

nario o entretenimientos de nuestra fantasía. Y entonces —éste es el punto decisivo— merodearemos por los espacios infinitos de la teología o del materialismo pero no estaremos delante del reto radical que representa la libertad humana, la moral.

Desde esta estructura sintética, desde sus conocimientos, expresados en los principios generales por los que se relacionan conceptos puros con sus condiciones puras de la sensibilidad, se alcanza un sentido preciso para la noción de razón. En efecto, conocer es algo que tiene como condición el espacio y el tiempo. Fuera de estas condiciones no es posible la experiencia. Ahora bien, el conjunto de intuiciones que configuran el espacio y el tiempo es indefinidamente repetible. El ser humano, a decir de Kant, alberga la inquietud irrenunciable de preguntarse qué puede haber en las fronteras del espacio y del tiempo, pero al mismo tiempo reconoce que el espacio y el tiempo, como él los intuye, no tienen fronteras. De ahí que, de una manera tan inevitable como estamos inclinados a imaginar, parece que lo estamos a pensar sobre el final de aquellos puntos de fuga. Imaginar un primer tiempo, o un espacio que no se extienda más allá, una primera causa, una primera realidad, un punto que no sea más analizable, un todo que no pueda aumentarse, una ley que sea la suprema, todo esto es una inclinación irrefrenable de la razón. Kant, como buen estoico, sabe que no puede hacer nada contra esta pulsión de la naturaleza humana y sólo desea convencernos de que de todo esto no sabemos ni sabremos nada, y de que sólo nos queda aumentar nuestro conocimiento paso a paso, lentamente, siempre impulsados por ese afán de asomarnos al inicio de todo. Por eso, Kant aceptó que esa pulsión inevitable por lo incondicionado —fruto de nuestra propia situación siempre condicionada— cristaliza en representaciones que nunca se someterán a las condiciones de una intuición sensible. Esas representaciones, que buscan lo incondicionado, aquello primero que no puede ser derivado de otro primero, son igualmente puras, pero no son conceptos puros; ambos tipos de representaciones son puras, pero no son lo mismo: mientras que los conceptos puros como sustancia, causa, efecto, posibilidad, necesidad y realidad tienen sentido porque hay esquemas e intuiciones puras, de estas nuevas representaciones de lo incondicionado no hay ni esquemas ni intuiciones puras, pues por principio no deben existir ni en el espacio ni en el tiempo. Como hemos dicho antes, Kant llamó a estas nuevas representaciones puras *ideas*, y de ellas exigió únicamente que no les aplicáramos el régimen de uso propio de los otros conceptos puros. No podíamos hablar del objeto de la idea

como sustancia, causa, realidad, posibilidad, necesidad, relación recíproca, ni nada de esto. Pero entonces, ¿de qué podríamos hablar y cómo? En realidad Kant pensaba que sólo podemos mantener la tensión hacia ellas, pero no hablar de ellas. Era imposible extirparlas, pero era más bien patético enzarzarse en una guerra con pretensiones de conocerlas; una guerra por nada, infinita, interminable. En realidad, eran las señales de nuestra finitud, de nuestra limitación, de nuestra insatisfacción, de un agujero profundo en el fondo de nuestro ser. Quizá las guerras por la metafísica sólo eran síntomas de las causas de todas las guerras: una insatisfacción con nuestra mal llevada finitud.

Con ello llegamos al final. La revolución copernicana siempre implica avances en el paso de la teología a la moral, como hemos visto ya en la matemática y en la física. En realidad, en toda revolución copernicana se produce un conocimiento de nosotros mismos como seres finitos. Pero ¿qué avances podía tener para la moral este resultado de la revolución copernicana en la metafísica? Esa insatisfacción, de la cual las ideas son un síntoma, constituye un conocimiento moral central, pues nos dice que aunque podemos conocer, no podemos saberlo todo. Lo incondicionado se nos escapa siempre; es más: nos sugiere que cuanto más sabemos, más conocemos lo que ignoramos. ¿Qué hacer en el mundo cuando esto es así? Desde luego, seleccionar muy bien los intereses de lo que conocemos, sin privarnos de ninguna de las formas de la curiosidad. Sin embargo, cuando queremos actuar, o cuando necesitamos hacerlo, el ser humano se nos aparece entonces como aquel que tiene que hacer cosas que no sabe: los límites del conocimiento, cuando se refieren a la acción, se tornan angustiosos. No sabemos las consecuencias, ni los antecedentes, ni las circunstancias laterales que pueden transformar el sentido y el rumbo de nuestra acción, ni lo que pensarán de nosotros los que tampoco conocen bien nuestro interior, ni la manera en que se cumplirán nuestras expectativas respecto a ellos, a quienes por lo demás, tampoco conocemos bien.

En este mundo, que entonces se torna de una complejidad extrema, tenemos una urgente necesidad de actuar. No podemos quedar paralizados hasta que lleguemos a conocer todo lo necesario para hacerlo, pues entonces no actuaríamos nunca. Pero tampoco podemos decir que nuestra acción en el fondo corresponde a la naturaleza, a mecanismos necesarios o a compulsiones incontrolables. Del origen incondicionado no sabemos nada y, por tanto, tampoco podemos decir que sea así o de otra manera, y hasta donde sabemos, es evidente

que el mero hecho de conocerlo lo somete a un cierto control nuestro. Más allá, ya no podemos decir que siga siendo así. Entonces no podemos invocar nada conocido como completamente necesario, ni podemos invocar lo completamente desconocido para descargar nuestra intervención personal, así que lo mejor en este caso es aceptar la finitud y reconocer que, cuando actuamos, lo hacemos porque nosotros lo hemos decidido. Entonces nos vemos como seres que somos algo más que piedras —que caen por la gravedad— o máquinas —que actúan porque así están programados sus resortes—, o incluso animales, que actúan sin que parezcan tener a su disposición esa capacidad de detenerse y preferir no hacerlo. Entonces, en la soledad y en la finitud, actuamos sencillamente porque nos consideramos capaces de decidir el rumbo de nuestra conducta. Ponemos nuestra decisión como la primera causa de un conjunto de efectos; asumimos que hay una especie de incondicionado en nosotros, un primer instante que no queremos investigar más, y entonces hablamos de que ese inicio del curso de nuestra acción es algo más que un suceso, tiene sentido en relación al primer instante de nuestra decisión. Entonces decimos que somos responsables de todo lo que se derive de nuestra decisión y hablamos de que *nosotros* hemos actuado, no la materia, el cuerpo, la necesidad o el instinto. Ese elevarnos a sujeto de actuación es un avance en el autoconocimiento y sólo es posible porque la teología ha quedado desterrada del camino de la ciencia. Entonces se produce un *acontecimiento*: lo que buscábamos, lo incondicionado, lo hemos encontrado a nuestra manera y a partir de una angustiosa y urgente necesidad, y por eso rechazamos ir más allá. El inicio es nuestra decisión, y ése es el sentido de lo incondicionado *para nosotros*: referir el curso siguiente de la acción a nuestro inicio. Entonces *nos representamos* como libres y damos un sentido moral práctico a la noción de incondicionado. Entonces nos pensamos —no nos conocemos— como seres libres, pero este pensamiento es algo más que un capricho, y produce efectos reales en el mundo. Con ello, nos hemos pensado separados de toda la influencia de un Ser necesario, sea esto Dios o el cosmos, y como dice la revolución copernicana, nos hemos puesto en el centro como observadores morales activos, justo porque nos hemos puesto en un lugar descentrado como seres que conocemos limitadamente.

Al culminar este paso, la historia de la razón se piensa estructuralmente acabada: no terminada en sus contenidos, pero sí en sus formas. La razón se legitima así de la misma manera que había triunfado históricamente, mediante revoluciones copernicanas. Pero no debe

olvidar que cada uno de sus éxitos le habla de una limitación y que todos juntos le sugieren una adecuada percepción de su finitud. El pensamiento de los límites es la clave de la autoconciencia. Infranqueables desde el punto de vista teórico, esperan su tratamiento copernicano mediante los abordajes del sentido práctico y estético, político y religioso. El pensamiento de la política, es decir, de la síntesis de la libertad y de la materialidad del interés en el nivel de la historia, también queda legitimado desde un perfecto conocimiento de los límites necesarios de la razón moderna. Pero también el pensamiento de lo sublime como auto-limitación del mismo antropocentrismo, como expresión creativa de la finitud y la fragilidad del orden humano. La razón, de esta manera, finaliza su proceso de autoconocimiento en la precisa invocación de la ironía que reconoce los límites propios. Con ese gesto productor de ironía y de centralidad moral, la razón se niega a calzarse las sandalias de la divinidad y se alza como razón estrictamente humana, a salvo de las dialécticas ilustradas denunciadas por las críticas postidealistas. Los fenómenos de terror y de violencia que aquéllas denuncian no pueden ser imputados a la razón crítica, sino justamente a los idealistas que la despreciaron y pisotearon al interpretarla como expresión de una timorata humanidad burguesa. Pero burguesa o no, timorata o no, parece evidente que apenas puede defenderse si no la defienden humildes, falibles y limitados seres humanos, no héroes carismáticos de una razón superior. Incluso aunque esa razón crítica pueda producir efectos perversos, en la medida en que conozca sus límites, no serán fatales, sino reversibles y menores. Pensar que a ella deben atribuirse los descarríos seculares producidos por los nuevos espíritus del mundo, los nuevos profetas de la clase, los nuevos superhombres de la obra de arte total, o los nuevos y despiadados capitanes del capitalismo mundial, es cargar las culpas precisamente a la víctima.

CRONOLOGÍA

1724 Immanuel Kant nace el 22 de abril en Königsberg, capital de Prusia Oriental.

1732 A los ocho años de edad entra en el colegio pietista de su ciudad.

1736 Muere su madre tras contraer una enfermedad infecciosa al cuidar de una amiga.

1740 Entra en la Universidad de Königsberg, donde estudió Copérnico.

1744 Interrumpe sus estudios sin obtener el diploma de *Magister* por dificultades con sus maestros.

1746 Muere su padre, un artesano del cuero, después de dos años de enfermedad.

1747 Edita su primer libro, de interés cosmológico: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas.*

1748 Ejerce como tutor privado de hijos de familias importantes en los alrededores de Königsberg.

1754 Regreso a Königsberg. Edición de dos ensayos relacionados con la geografía física: *Si la Tierra ha experimentado algún cambio en sus revoluciones* y *Sobre la cuestión de si la Tierra envejece en sentido físico.*

1755 Edición de un libro revolucionario, pero que apenas circuló por la quiebra de su editor: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo.* El 12 de junio lee la disertación *Sucinto esbozo de las meditaciones habidas acerca del fuego*, que le vale su promoción como *Magister.* El 28 de septiembre lee su tesis *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento de la metafísica.* Obtiene la *venia docendi* en la universidad como *Privatdozent.*

1756 No obtiene la cátedra vacante de su maestro Knutzen. Publica *Monadología física o el uso en la filosofía natural de la meta-*

física y la geometría y la disertación *Nuevas observaciones sobre la teoría de los vientos*.

1758 Fracasa de nuevo en su intento de hacerse con la cátedra vacante, ahora de Kypke. Publica *Nuevo concepto del movimiento y del reposo*.

1760 Publica las reflexiones provocadas por la muerte de un amigo: *Pensamientos con ocasión de la prematura muerte del Sr. J. D. Funk*.

1762 Lee a Rousseau, que acaba de editar sus obras completas. Impacto del *Emilio* y de *El contrato social*. En cuanto los rusos abandonan Königsberg, empieza a publicar sus observaciones sobre la lógica: *La falsa sutileza de las cuatro figuras de los silogismos*.

1763 Sigue con la serie de publicaciones relacionadas con tópicos que había trabajado antes, relacionados con la filosofía especulativa y la teología: *Único fundamento posible de demostración de la existencia de Dios*, y el ensayo que despliega el problema de las fuerzas reales, titulado *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía*.

1764 Rechaza ocupar una cátedra de poesía que se le ofrece. Sigue haciendo méritos con tres libros en este año. El *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, y las *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral*.

1765 Solicita el puesto de bibliotecario de palacio para completar su sueldo.

1766 Publica el extraño y sutil librillo *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Consigue el puesto de bibliotecario de palacio.

1768 Publica un corto pero decisivo artículo que le pone en la dirección de la teoría madura del espacio: *Acerca del primer fundamento de la diferencia de las regiones en el espacio*.

1769 Recibe la oferta de trasladarse a la Universidad de Erlangen, aunque rechaza esta posibilidad.

1770 Por fin, consigue el nombramiento de catedrático de lógica y metafísica y defiende su disertación *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*, donde ya está presente la teoría del espacio y del tiempo de la *Crítica de la razón pura*.

1776 Llega a su primer decanato de filosofía.

1778 Rechaza marchar a Halle.

1779 Segundo decanato de filosofía.
1780 Se integra en el Senado de la universidad, que ya no abandonará.
1781 En el mes de mayo se publica la *Crítica de la razón pura*.
1783 Llega por tercera vez al decanato. Se compra una casa propia. Perplejo por la recepción de la *Crítica de la razón pura*, publica el argumento central de la obra en la nueva *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Publica asimismo una reseña sobre el tratado moral de Schulze, *Ensayo para una doctrina moral para todos los hombres con independencia de las diferencias de religión*.
1784 Ven la luz *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* y *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*
1785 Kant continúa con su serie de breves escritos en defensa de la Ilustración: *Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad»*; *Sobre la definición del concepto de una raza humana*, y ve la luz el central y decisivo *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.
1786 En enero publica el decisivo ensayo *Probable inicio de la historia humana*. Luego publica *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, para acceder en el verano al puesto de rector. Kant interviene en la polémica de Jacobi-Mendelssohn, con el breve ensayo *Qué significa orientarse en el pensamiento*. Kant es nombrado miembro de la Academia de Berlín.
1787 Kant da una segunda edición mejorada de la *Crítica de la razón pura*.
1788 Kant publica la *Crítica de la razón práctica*. Segundo rectorado.
1789 Aparecen sus *Ensayos de una nueva teoría de la capacidad de representar en el hombre*.
1790 Publicación de la *Crítica del juicio* y del polémico ensayo contra Eberhard, *Sobre un nuevo descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura debe ser considerada inútil en virtud de una más antigua*.
1791 Publica un ensayo para tantear la libertad de publicar sobre asuntos de religión: *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea*.
1792 Kant desobedece las órdenes del gobierno y publica *Sobre el mal radical en la naturaleza humana*. El gobierno le niega el permiso para publicar el segundo ensayo de la serie. Fichte publica de forma anónima su *Ensayo de una crítica de toda*

revelación, y el famoso texto de crítica a Garve, Hobbes y Mendelssohn, que hoy conocemos como *Teoría y praxis*.

1793 Kant es nombrado miembro de la Academia de San Petersburgo. Publica *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

1794 Publica la segunda edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón* y *El fin de todas las cosas*.

1795 Publica el decisivo escrito *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*.

1796 Segunda edición de *Hacia la paz perpetua* y publicación de *Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía*. Kant pronuncia su última clase.

1797 Publicación de *Metafísica de las costumbres*.

1798 Publica *El conflicto de las Facultades en tres partes*. También ve la luz *Antropología desde un punto de vista pragmático*.

1799 Kant declara públicamente que se distancia de la filosofía de Fichte.

1800 Publica con su nombre los apuntes de *Lógica* preparada por Jäsche.

1801 La salud de Kant empieza a deteriorarse.

1802 Rink edita las lecciones de *Geografía física* de Kant.

1803 Rink edita las lecciones de *Pedagogía* de Kant.

1804 Kant muere el 12 de febrero en Königsberg.

GLOSARIO

A PRIORI

Representaciones que el argumento trascendental descubre como necesarias para el conocimiento.

ANALÍTICA DE LOS CONCEPTOS *(die Analytik der Begriffe)*

Parte de la analítica trascendental que muestra que la diversidad dada en las intuiciones sensibles no se puede organizar desde la misma sensibilidad, sino desde una actividad que consiste en recorrer esa diversidad, vincularla, asociarla, ordenarla, sintetizarla y que estas formas de síntesis se realizan sobre ciertas funciones que son las que se resumen en la predicación lógica más general, como S es P, P o Q, S implica Q.

ANALÍTICA DE LOS PRINCIPIOS *(die Analytik der Grundsätze)*

Parte de la analítica trascendental que muestra que estas funciones lógicas no pueden aplicarse de forma general a la diversidad de la intuición sensible si no se establecen determinadas analogías entre las formas de la predicación y las formas de ordenación del tiempo de los esquemas puros. Decir que S es P sólo es posible si algo es permanente; S implica Q sólo se puede aplicar a lo sensible si se quiere decir S va antes que S; y P o Q sólo puede tener sentido en lo sensible si se quiere decir que P o Q son simultáneos en el tiempo.

ANALÍTICA TRASCENDENTAL *(die transzendentale Analytik)*

Parte de la *Crítica de la razón pura* que analiza la revolución copernicana en física y extrae el resultado de que esta ciencia no sería posible sin principios que se constituyen cuando determinados conceptos puros —como sustancia, causa y demás— se relacionan de forma

fuerte y significativa con el proceder general de la imaginación en los esquemas. Por tanto, muestra que hay conceptos y esquemas como elementos a priori de la espontaneidad del sujeto observador.

ANTINOMIAS *(die Antinomie)*
Conjunto de enunciados contrarios que se pueden establecer acerca del mundo considerado como totalidad, consecuencia de que no se puede establecer nada objetivo acerca de lo que es el principio del tiempo o del espacio, de lo que está más allá del tiempo y del espacio, y de que los conceptos de lo posible, necesario o real sólo hacen referencia a condiciones espacio-temporales. Es la manifestación más precisa de la guerra civil en teología.

CONCEPTO *(Begriff)*
Forma de ordenar, vincular, sintetizar y resumir la diversidad en general según ciertas funciones de síntesis básicas, relacionadas y estructuradas por las formas de la predicación lógica.

CONCEPTO PURO *(reiner Begriff)*
Forma de ordenar, vincular, sintetizar o resumir la diversidad bajo condiciones generales o puras de la sensibilidad. De otra manera no es un concepto puro, sino más bien una mera función lógica.

CONCEPTO SENSIBLE *(sinnlicher Begriff)*
Forma de ordenar, vincular, sintetizar o resumir la diversidad concreta dada bajo condiciones generales de sensibilidad. Sólo puede cumplir su función si configura imágenes.

ENTENDIMIENTO ORIGINARIO *(Intellectus archetypus)*
Forma de conciencia y de subjetividad que, al representar algo, al mismo tiempo lo crea. Esto supone una mente omnipotente capaz de considerar todas las cosas a la vez como internas y externas a Sí misma; otras, pero no por eso al margen de su control. Es lo que cierta metafísica y cierta teología dice de Dios en relación con el mundo: éste no tiene sustancialidad propia, sino únicamente la derivada de los pensamientos, las decisiones, los decretos o la voluntad de Dios.

ENTENDIMIENTO DERIVADO *(Intellectus ectypus)*
Forma de conciencia y de subjetividad que sólo puede representar algo existente si efectivamente le viene dado, de tal manera que afec-

te a su cuerpo. Supone una mente finita relacionada con una corporeidad en cierto modo pasiva o dotada de sensibilidad.

ESQUEMA *(Schema)*
Modo general de formar imágenes que consiste en identificar la diversidad empírica según el juego de lo permanente, lo sucesivo, lo simultáneo en la diversidad sensible empírica dada.

ESTÉTICA TRASCENDENTAL *(die transzendentale Ästhetik)*
Parte de la *Crítica de la razón pura* que analiza la revolución copernicana en geometría y aritmética y extrae el resultado de que estas ciencias no serían posibles sin representaciones necesarias que tienen que ver con la forma en que intuimos en el espacio y el tiempo, en que usamos la sensibilidad, entendida como cuerpo y conciencia, en tanto formas de relacionarnos con una alteridad dada. Por tanto, concluye que hay intuiciones puras que son elementos a priori de la sensibilidad para el conocimiento sensible.

IDEA *(Idee)*
Representación que nos hacemos de lo incondicionado respecto al algo. Podemos hablar de ideas como algo incondicionado respecto a una realidad empírica, o de ideas como algo incondicionado respecto a una serie completa espacio-temporal, y entonces tenemos ideas puras, como son alma y mundo. Nunca se pueden conocer, pero impulsan a la razón para no sentirse satisfecha con nada de lo conocido.

IDEAL *(Ideal)*
Sería lo incondicionado de la totalidad de lo real, y éste sería el sentido de la idea pura de Dios. Evidentemente, tampoco se puede conocer, pero nos permite pensar la totalidad de lo real desde nuestros intereses morales fundamentales compartidos por la especie humana.

IMAGEN *(Bild)*.
Conjunto representado de notas sensibles sintetizadas según los esquemas y al cual vinculamos el sentido y la referencia de un concepto para hacer más fácil y elemental su aplicación a la ordenación del contenido de las intuiciones.

INTUICIÓN *(Anschauung)*
Forma de representación inmediata por la que tenemos noticia objetiva de que algo existe.

INTUICIÓN EMPÍRICA *(empirische Anschauung)*
Conciencia objetiva de que algo sensible existe objetivamente en el espacio o el tiempo con su diversidad sensible íntegra percibida. Toda intuición empírica debe poder dar cuenta —habitualmente no lo hace en la vida cotidiana— de las dimensiones de intuición sensible pura que integra. Por eso la existencia se nos da mediante un sentido, no una sensación.

INTUICIÓN INTELECTUAL *(intellektuelle Anschauung)*
Conciencia objetiva de que algo existe *porque y al mismo* tiempo que lo hemos pensado.

INTUICIÓN SENSIBLE *(sinnliche Anschauung)*
Forma de representación inmediata por la que los seres humanos tenemos noticia objetiva de que algo existe y para eso algo ha de ser sentido bajo la condición general de relación con algo externo (espacio) o bajo la condición general por la cual la conciencia se da cuenta de sus propias representaciones (tiempo).

INTUICIÓN SENSIBLE PURA *(reine sinnliche Anschauung)*
Representación inmediata de las condiciones *generales* espacio-temporales (derecha, arriba, detrás, recto, cruce, dimensión, instante, ahora) por las que percibimos de manera inmediata y objetiva que algo existe en relación con nuestro cuerpo o con nuestra conciencia.

JUICIO *(Urteil)*
Toda relación entre un concepto y una intuición, entre notas conceptuales y representaciones sensibles; por eso las relaciones entre conceptos puros y esquemas constituyen un juicio. Cuando tenemos la función conceptual y la aplicamos a los contenidos de la intuición, tenemos un juicio determinante; cuando tenemos los contenidos de la intuición y buscamos un conjunto económico de notas de orden, tenemos un juicio reflexionante.

PARALOGISMOS *(die Paralogismen)*
Confusiones que se producen al considerar al alma como una entidad no espacial: entonces se la considera simple y a través de ello se la

considera indestructible, inmaterial, inmortal, cuando sencillamente debería haber sido caracterizada como temporal, en tanto conciencia. Es el escenario en el que la metafísica insiste en sus representaciones más afectivas por ofrecer a los seres humanos el consuelo de la inmortalidad de una parte propia y sustancial: su Yo.

PRINCIPIO *(Grundsatz)*
Enunciado que relaciona un concepto puro con uno de los esquemas generales de la imaginación basándose en una cierta analogía de la función de síntesis que cada uno realiza, uno en diversidad general y otro en diversidad sensible.

RAZÓN *(Vernunft)*
Capacidad humana que se pregunta por los fundamentos o principios generales compartidos de un tipo de comportamiento humano, sea en el conocer, sea en el actuar o querer, sea en el sentir, sea en el legislar. También se dice de forma específica a la capacidad que se pregunta por lo *incondicionado* respecto de todo lo que conocemos, hacemos, sentimos o queremos.

REVOLUCIÓN COPERNICANA *(Kopernikanische Revolution)*
Metáfora que identifica el proceder racional que ha caracterizado siempre a toda ciencia en formación. Consiste en localizar el papel activo del sujeto observador y partir de sus anticipaciones, hipótesis, esbozos y experimentos para atenerse a ellos de manera coherente y exigir a la naturaleza que responda verificando o falsando estas previsiones.

TRASCENDENTAL *(Transzendental)*
Se dice del argumento filosófico que muestra las condiciones últimas que hacen posible el conocimiento humano y a través de estas condiciones identifica sus fundamentos, su sentido, su alcance y sus límites.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Kant's gesammelte Schriften. Werke, Briefe, Opus postumum, Vorlesungen, Ausgabe der Akademie der Wissenschaften, Berlín, Walter de Gruyter, 1900 y sigs.

Werke, Studienausgabe de W. Weischedel, Frankfurt, Surhkamp, muchas ediciones.

TRADUCCIONES

Acerca del primer fundamento de la diferencia de las regiones en el espacio [trad. de L. Posada], *ER. Revista de Filosofía* 9/10 (1989), págs. 243-255.

Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía [trad. de J. Misch y L. Martínez de Velasco], *Ágora* (1990), págs. 137-151.

Antropología desde un punto de vista pragmático [trad. de J. Gaos], Madrid, Alianza, 1991.

Aviso sobre la orientación de las lecciones en el semestre de invierno 1765-1766 [traducción, introducción y notas de A. Freire], *Ágora* 10 (1991), págs. 131-152.

Crítica de la razón práctica [ed. de D. M. Granja Castro], México, UNAM, FCE, 2005; [ed. de R. Rodríguez Aramayo], Madrid, Alianza, 2000.

Crítica de la razón pura [trad. de P. Ribas], Madrid, Alfaguara, 1978.

Crítica del discernimiento [ed. de R. Rodríguez Aramayo y S. Mas], Madrid, Antonio Machado Libros, 2003.

Crítica del Juicio [ed. de M. García Morente], Madrid, Espasa Calpe, 1984.

El conflicto de las Facultades en tres partes [trad. de R. Rodríguez Aramayo], Madrid, Alianza, 2003.

El fin de todas las cosas [trad. de J. Alcoriza y A. Lastra], en *En defensa de la Ilustración*, Madrid, Alba, 1999.

Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía [trad. de A. Domínguez], en *Opúsculos de filosofía natural*, Madrid, Alianza, 1992.

Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza [traducción y notas de A. Rábano y J. Rivera, introducción de A. Béjar], Madrid, Antonio Machado Libros, 2001.

Fundamentación para una metafísica de las costumbres [trad. de R. Rodríguez Aramayo], Madrid, Alianza, 2002.

Historia general de la naturaleza y teoría del cielo [trad. de J. E. Lunqt], Buenos Aires, Juárez, 1969.

Ideas para una historia universal en clave cosmopolita [trad. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán], Madrid, Tecnos, 1987.

La falsa sutileza de las cuatro figuras de los silogismos [trad. de R. Torretti], en *Diálogos*, 1978, págs. 7-22.

La religión dentro de los límites de la mera razón [ed. de F. Martínez Marzoa], Madrid, Alianza, 1991.

Las «Nuevas observaciones sobre la teoría de los vientos» de Immanuel Kant [trad. de M. Caimi y E. Caimi], en *Homenaje a Kant*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1993, págs. 97-143.

Lógica. Un manual de lecciones [ed. de M. J. Vázquez], Madrid, Akal, 2000.

Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica [traducción e introducción de P. Chacón e I. Reguera], Madrid, Alianza, 1987.

Metafísica de las costumbres [ed. de A. Cortina y J. Conill], Madrid, Tecnos, 1989.

Monadología física o el uso en la filosofía natural de la metafísica y la geometría [trad. de R. Torretti], *Revista Diálogos*, Puerto Rico, 1978, págs. 173-190.

Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento de la metafísica [trad. de A. Uña Juárez], Madrid, Coloquio, 1987.

Nuevo concepto del movimiento y del reposo [trad. de A. Domínguez], en *Opúsculos de filosofía natural*, Madrid, Alianza, 1992.

Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime [ed. bilingüe de D. M. Granja Castro], México, FCE, UNAM, 2005.

Pedagogía [trad. de L. Luzuriaga], Madrid, Akal, 1983.

Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas [traducción y comentario de J. Arana], Berna, Peter Lang, 1988.

Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza [trad. de J. Aleu Benítez], Madrid, Tecnos, 1991.

Principios formales del mundo sensible y del inteligible: (disertación de 1770) [traducción de R. Ceñal y estudio de J. Gómez Caffarena], Madrid, CSIC, 1996.

Probable inicio de la historia humana [trad. de R. Rodríguez Aramayo], en *Ideas para una historia universal clave cosmopolita*, 3.ª ed., Madrid, Tecnos, 2006.

Prolegómenos a toda metafísica futura [trad. de J. Besteiro], Madrid, Aguilar, varias ediciones.

Qué significa orientarse en el pensamiento [trad. de C. Correas], Buenos Aires, Leviatán, 1983.

Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* [trad. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán], Madrid, Tecnos, 1987.

Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? [trad. de R. Rodríguez Aramayo], en *Isegoría*, 2001, págs. 287-291.

Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea [trad. de J. Villoro], México, UNAM, 1992.

Sobre la definición del concepto de una raza humana [trad. de E. Estiú], Buenos Aires, Nova, 1958.

Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral [trad. de R. Torretti], *Diálogos*, 1978, págs. 57-87.

Sobre la paz perpetua [edición de A. Truyol y traducción de J. Abellán], Madrid, Tecnos, 1998.

Sobre un nuevo descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura debe ser considerada inútil en virtud de una más antigua [edición de M. Caimi e introducción de C. La Rocca], Madrid, Antonio Machado Libros, 2002.

Sucinto esbozo de las meditaciones habidas acerca del fuego [ed. de A. Domínguez], en *Immanuel Kant. Opúsculos de filosofía natural*, Madrid, Alianza, 1992.

Teoría y praxis [ed. de R. Rodríguez Aramayo], Madrid, Tecnos, 1986.

Único fundamento posible de demostración de la existencia de Dios [trad. de J. M. Quintana], Barcelona, PPU, 1989.

Obras póstumas

Antropología práctica [ed. de R. Rodríguez Aramayo], Madrid, Tecnos, 1990.

Lecciones de ética [1924] [ed. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán], Barcelona, Crítica, 1988.

Lecciones sobre la filosofía de la religión [1817] [ed. de A. del Río y E. Romerales], Madrid, Akal, 2000.

Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolf [1804] [ed. de F. Duque], Madrid, Tecnos, 1987.

Primera introducción a la Crítica del Juicio [1922] [trad. de J. L. Zalabardo], Madrid, Visor, 1987.

Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum) [1884] [ed. de F. Duque], Madrid, Editora Nacional, 1983.

OBRAS SOBRE KANT

Biografías

BOROWSKI, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant* [estudio preliminar, traducción y notas de A. González Ruiz], Madrid, Tecnos, 1993.

CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina* [trad. de W. Roces Suárez], México DF, Fondo de Cultura Económica, 1985.

KUEHN, M., *Kant: una biografía* [trad. de C. García-Trevijano Forte], Boadilla del Monte, Acento, 2003.

QUINCEY, T. DE, *Los últimos días de Emmanuel Kant* [trad. de J. R. Hernández Arias], Madrid, Valdemar, 2000.

Obras sobre filosofía teórica

ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, J., *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764): una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1982.

COHEN, H., *Commentaire de la «Critique de la raison pure» de Kant*, París, Éditions du Cerf, 2007.

DELEUZE, G., *Filosofía crítica de Kant* [trad. de M. Aurelio Galmarini], Madrid, Cátedra, 1997.

DUQUE, F., *La fuerza de la razón: invitación a la lectura de la «Crítica a la razón pura» de Kant*, Madrid, Dykinson, 2002.

FERRARIS, M., *Goodbye, Kant!: qué queda hoy de la* Crítica de la razón pura [trad. de C. A. Caranci], Madrid, Losada, 2007.

GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, Madrid, Librería General de Victoriano Súarez, 1917.

GOLDMANN, L., *Introducción a la filosofía de Kant* [trad. de J. L. Etcheverry], Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

HERNÁNDEZ MARCOS, M., *La Crítica de la razón pura como proceso civil*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994.

KNAPP, T., *Die kopernikanische Wende: Kants Neubegründung der Metaphysik in der reinen Vernunft*, Berlín, Lit, 2008.

RIVERA DE ROSALES, J., *Kant, el conocimiento objetivo del mundo: guía de lectura de la «Crítica de la razón pura»*, Madrid, UNED, 1994.

SEIFERT, J., *Superación del escándalo de la razón pura: la ausencia de contradicción de la realidad, a pesar de Kant* [trad. de R. Rovira], Madrid, Ediciones Cristiandad, 2007.

STAPLEFORD, S., *Kant's transcendental arguments: disciplining pure reason*, Londres, Nueva York, Continuum, 2008.

STRAWSON, P. F., *Los límites del sentido: ensayo sobre la «Crítica de la razón pura» de Kant* [trad. de C. Thiebaut Luis-André], Madrid, Revista de Occidente, 1975.

THIEL, K. M. *Kant und die «Eigentliche Methode der Metaphysik»*, Hildesheim, Nueva York, Olms, 2008.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., *La formación de la crítica de la razón pura*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981.

—, *La filosofía teórica de Kant: realismo empírico e idealismo trascendental en el Criticismo: los niveles de su uso y su justificación*, Valencia, Gules, 1986.

—, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos DL, 1987.